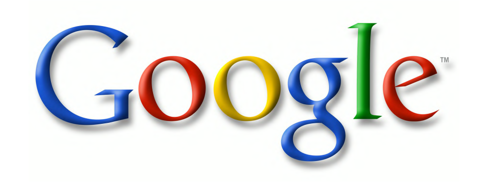
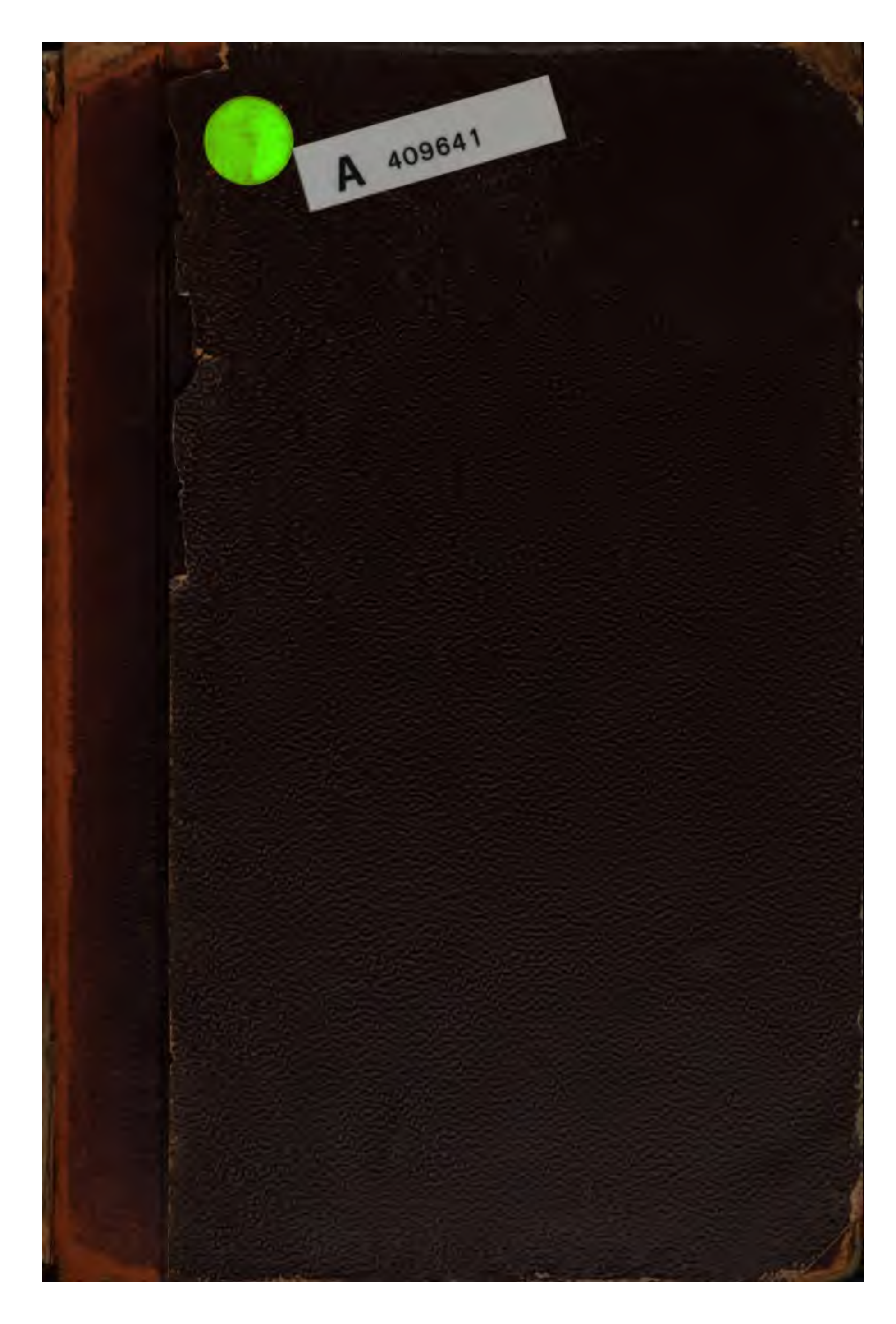

Google


A 409641

LA

PHILOSOPHIE

DE

LA RELIGION

Abbeville. — Imp. T. Jeunet, rue Saint-Gilles, 106.

LA

PHILOSOPHIE

DE

LA RELIGION

PAR

Jacques
M. MATTER

Conseiller honoraire de l'Université, ancien Inspecteur général des Bibliothèques publiques, etc.

TOME PREMIER

LA SCIENCE DE DIEU. — LA SCIENCE DU MONDE MATÉRIEL.

PARIS
GRASSART LIBRAIRE-ÉDITEUR
3, rue de la Paix, et rue Saint-Arnaud, 4.

1857

PRÉFACE.

Le haut enseignement qui s'est constitué sous le nom de métaphysique, à la suite des mouvements issus de la Renaissance, embrassait une science très-générale et une science plus spéciale.

La première se composait de l'étude de l'Idée et de l'étude de l'Être, de l'idéologie et de l'ontologie; la seconde, de l'étude de l'Être des êtres, de celle des êtres matériels et de celle des êtres spirituels : de la théologie, de la cosmologie et de la pneumatologie.

L'idéologie et l'ontologie ont perdu singulièrement de leur ancien crédit. Après avoir usurpé pendant quelque temps le nom de la métaphysique et sa place presque tout entière, l'une, l'idéologie, est devenue dans nos écoles un simple chapitre de la psychologie; de l'autre, de l'ontologie, il n'en est plus souvent question.

Il en est à peu près de même de deux des trois branches de la métaphysique spéciale. La pneumatologie est abandonnée aux mystiques et aux théosophes, la cosmologie a passé aux astronomes et aux naturalistes. La théologie, au contraire, est devenue la grande science, le haut enseignement de la philosophie. Sous le nom de Philosophie de la religion, elle semble destinée par la spéculation contemporaine à la gloire d'embrasser toutes les plus grandes questions de la science et d'absorber toutes les plus puissantes facultés de l'âme.

C'est cette partie de la métaphysique, qualifiée avec raison de Dogmatique philosophique, que nous traitons dans ces volumes. Seulement nous en détachons les questions usurpées par elle et nous les rendons à la cosmologie et à la pneumatologie, deux sciences qu'il est de haute importance de restituer à la philosophie dans toute leur pureté.

En effet, s'il n'est rien de plus admirable que la marche de la cosmologie dans l'enseignement des physiciens et des astronomes, rien n'est plus altéré que ce même enseignement dans les leçons des philosophes, des métaphysiciens.

Ici la cosmologie est échue au panthéisme, ailleurs au matérialisme.

L'état de la pneumatologie spéculative est encore pire : il est désespéré; sauf l'âme humaine, on ne s'occupe plus du monde spirituel. Et de même qu'il est une anthropologie ambitieuse qui substitue l'homme à Dieu, il est une psychologie ambitieuse qui le substitue à tous les esprits de l'univers. Or, de même que l'homme est une stérile énigme quand il n'y a pas de Dieu pour l'expliquer, il est une énigme plus stérile encore quand il se pose isolé, ou seul à côté de Dieu, dans l'univers.

Je le sais, ce sont les aberrations théosophiques et mystiques qui ont perdu la pneumatologie et qui ont favorisé, plus que tout le reste, les progrès du matérialisme sur le spiritualisme.

Ai-je évité ces aberrations? suis-je resté dans les voies du spiritualisme pur? Une pneumatologie véritable est-elle réintégrée dans un enseignement public, et unie, dans ces pages, à une cosmologie essentiellement rationnelle, à une théologie essentiellement saine?

Je ne dois pas me livrer un instant à ces illusions que caressent de jeunes esprits et que tout le monde leur pardonne, mais auxquelles je n'ai pas plus de droit que de penchant. Seulement si quelque

chose me rassure dans la voie où je marche et où j'appelle à moi, c'est que partout je m'appuie sur ces grands principes, ces vérités universelles et éternelles, je le pense, dont l'enseignement chrétien a fait la leçon de l'humanité éclairée et auxquelles les religions de l'antiquité, le polythéisme comme le judaïsme, ont eu, à des degrés divers, la mission providentielle de préparer le monde.

Tels sont les points de vue qui ont inspiré un enseignement dont ces volumes sont la forme un peu développée, et qui me semblent mériter une grande attention et de vives sympathies de la part d'un siècle aussi éprouvé que le nôtre.

THÉOLOGIE

OU

SCIENCE DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

La théologie spéculative. La religion et la philosophie de la religion. La philosophie du christianisme. L'histoire de la spéculation religieuse.

I. — *La théologie spéculative.*

L'étymologie le dit, la théologie est la science de Dieu. Or Dieu est l'Être des êtres, le Suprême. La théologie est donc en d'autres termes la science du Suprême.

La théologie considère l'Être suprême en lui-même et dans ses rapports avec les autres êtres, et il en résulte, quand elle est pure et lumineuse, qu'elle est non-seulement la principale branche de la philosophie, mais encore la lumière de toutes les autres.

Quand on a dit que toutes les autres idées ne sont que des déductions plus ou moins éloignées, ou plus ou moins prochaines de l'idée de Dieu, on est allé au-delà du vrai, mais il est certain que cette idée est la lumière de toutes les autres.

A ce titre, elle doit nécessairement les précéder. Dans l'ancien cycle métaphysique, on donnait la théologie après la pneumatologie et comme point culminant; pour partir du sensible on mettait en première ligne la cosmologie. Mais c'était partir du bas vers le haut. Or on ne domine bien que d'en haut; et en philosophie aussi on fait mieux de partir de haut. On doit donc commencer par la théologie, d'autant plus qu'elle n'émane pas de la cosmologie ou de l'étude spéciale du monde matériel, mais qu'elle émane, au contraire, de l'ontologie ou de l'étude la plus générale des êtres.

En effet, s'il y a des êtres, l'existence de l'*Être des êtres* est démontrée, car c'est Lui seul qui est la raison de tous les autres. S'il y a des réalités, il y a une réalité absolue; s'il y a des substances, il y a une substance éternelle; s'il y a des choses conditionnelles, il y a une chose inconditionnelle. Donc, s'il est des êtres nés dans le temps, il y a un Être antérieur à leur naissance, indépendant d'eux, ne devant rien à aucun d'eux et à qui tous les autres doivent ce qu'ils sont. S'il est quelque chose, il y a un Être qui est le principe de tout et dont tout le reste est la conséquence.

On a dit qu'affirmer ainsi c'est à la fois vouloir définir Dieu et le démontrer, tandis qu'il est essentiellement et par sa nature même indéfinissable et indémontrable.

On a exagéré et on a mis en place d'une philoso-

phie modérée une poésie ambitieuse. Brodant sur cette énonciation sublime de l'Exode, III, 14, *Il est Celui qui est*, on s'est écrié : « Voilà son nom, et ce nom incommunicable, répété de monde en monde, circule comme la vie dans l'univers. Toute langue le prononce, tout bruit le murmure. Du sein de la Création, au matin des jours, s'éleva une voix qui le redit sans fin, et les astres, mus par une force céleste, l'écrivent dans l'espace en lettres de feu. » Mais de pareilles amplifications inspirées par la plus trompeuse de toutes nos facultés, l'imagination devenue la maîtresse de la raison sous prétexte de la servir, ne font qu'obscurcir les questions en les lançant dans la sphère des nuages dorés.

Ce qui importe plus que de démontrer ou de définir l'Être infini, la substance infinie ou l'Être des êtres, c'est de le connaître en lui-même.

Le connaître, ce n'est pas savoir qu'il est, mais savoir qui il est et ce qu'il est à tout; c'est savoir qu'il se trouve en rapport intime avec tout; c'est le savoir la source de tout, Créateur au-dessus de la créature, et nécessairement lumière intellectuelle, intelligence suprême, ayant conçu la fin ou le but comme le commencement, la nature et les destinées comme la forme et les attributs de tout; c'est le savoir cause primordiale contenant toutes les causes, force dirigeant toutes les forces, et Providence suprême par un acte combiné de sa puissance et de sa volonté; c'est enfin

le savoir type et loi de toutes les existences libres, et par là même objet suprême et fin dernière de leurs plus hautes pensées et de leurs aspirations les plus sublimes.

La théologie n'est que le développement et la démonstration de ce petit nombre d'idées fondamentales.

Elle prend d'ailleurs des dimensions et des dénominations diverses. Quand elle se borne à Dieu considéré en lui-même, c'est la *théologie* proprement dite. Quand elle considère l'Être suprême non-seulement en lui-même, mais encore dans ses desseins, dans ses œuvres, dans ses rapports avec elles et dans le gouvernement de leurs destinées, elle se nomme, sous cette forme plus complète et plus développée, *philosophie de la religion.*

La théologie est spéculative lorsqu'elle est purement métaphysique ou essentiellement rationnelle, c'est-à-dire émanée de la raison seule. On la qualifie de théologie naturelle lorsqu'elle est ou se dit le fruit de l'étude de la nature. Enfin, elle est dogmatique et positive ou traditionnelle quand elle est émanée d'une révélation divine, professée avec l'autorité d'une doctrine reçue et sanctionnée par la foi des générations successives.

Sous sa forme positive, la théologie est très-variée encore. Elle est biblique ou ecclésiastique.

Biblique, elle est ou celle de l'Ancien Testament,

ou celle du Nouveau, ou mêlée et composée des deux.

Ecclésiastique, elle est ou purement canonique et confessionelle, c'est-à-dire conforme aux décisions de l'Eglise formulée en canons ou en confessions, suivant la diversité des Eglises; ou bien elle est scolastique, c'est-à-dire conforme aux décisions et aux opinions des écoles; ou enfin éclectique, c'est-à-dire composée de ces divers éléments, avec plus ou moins d'appréciation et de critique.

Sous chacune de ces formes, la théologie diffère en apparence et en réalité de la philosophie de la religion, et cependant, d'ordinaire, la philosophie de la religion se compose de tous ces éléments divers, lors même qu'elle affecte des formes exclusives. Ses formes varient suivant les siècles, les nations et les auteurs. En Angleterre, elle se fait volontiers physico-théologie. En France, elle s'est faite à tort et pour un instant, il faut le penser, une simple théodicée. En Allemagne, elle devient en ce moment même une sorte d'éthico-théologie.

C'est, en ce dernier pays surtout que la philosophie de la religion a voulu se constituer indépendante du christianisme et qu'elle a le mieux vu, en se séparant le plus complètement de lui, l'impossibilité, en l'état actuel du monde moral, de s'en détacher. Depuis qu'elle s'en est le plus rapprochée, on peut dire qu'elle est la grande artère de la spéculation germanique.

II. — *La religion et la philosophie de la religion.*

Les mots de philosophie, de religion et de philosophie de la religion désignant les objets les plus sublimes de la science humaine, sont naturellement ceux dont on se fait communément les idées les plus variées et les moins précises. Chacun les définit selon le système qu'il préfère, selon les idées ou les tendances qui le préoccupent, mais ces définitions n'épuisent pas la chose à définir, et n'en modifient point l'immuable nature.

La religion prise subjectivement, dans le sein d'un être intelligent et libre, est la conscience de ses rapports avec l'Être suprême. Prise en elle-même et objectivement, la religion est l'ensemble des rapports qui existent entre Dieu et l'homme en vertu de l'ordre éternel, absolu ou divin, qui règne dans l'univers matériel comme dans l'univers spirituel, auxquels tous deux l'homme appartient comme toute autre créature intelligente et libre.

La philosophie de la religion, prise objectivement, est donc la science de ces rapports telle que la raison les conçoit; car la *philosophie est la raison de tout, telle que la fournit la raison de tous.*

Dans sa forme pure et parfaite, la philosophie de la religion n'existe, comme toute science absolue,

qu'au sein de l'intelligence divine. Elle ne se trouve et ne se trouvera jamais dans l'intelligence de l'homme, que plus ou moins imparfaite et altérée par l'erreur. Prise dans l'homme, la religion n'est que ce que nous savons, ce que nous sentons, ou ce que nous admettons en matière de religion. Confondre ces faibles lueurs avec la religion elle-même, ce serait commettre une méprise grossière; ce serait substituer des croyances et des émotions personnelles à un ordre de choses universel, absolu et éternel, un ensemble de choses humaines à un ensemble d'institutions divines. Car c'est là ce qu'est la religion prise en elle-même. Elle n'est ni une connaissance humaine, ni une inspiration divine; elle est notre rapport naturel, nécessaire et éternel avec l'ordre moral du monde dont Dieu est le principe et la source. Cela étant, la science de ce rapport, fût-elle donnée de la part de Dieu même, ou dictée par ses révélations, ne peut jamais être prise pour autre chose que de la science : ce n'est pas la religion elle-même. A cet égard, il ne faut pas que les vices d'un langage d'habitude nous fassent illusion. La science d'une chose n'est point cette chose. Notre science religieuse n'est pas même, si parfaite qu'elle soit, l'image de la religion. Toute science humaine reste au-dessous de son objet; et lors même que nous avons, sur nos rapports avec Dieu, des communications directes de sa part, des instructions extraordinaires, ces instructions, saisies humainement, le sont toujours

incomplètement. N'étant ni la vérité pure, ni la vérité entière, elles ne nous font voir ni tous nos rapports avec Dieu, ni toute la profondeur de ces rapports. Toute théorie humaine sur une institution divine, tout système sur l'ordre universel des choses de Dieu, en un mot toute philosophie de la religion, si avancée soit elle, n'estdonc en dernière analyse qu'un essai approximatif, qu'une formule plus ou moins heureuse.

Dès qu'on apprécie de ce point de vue les définitions les plus célèbres de la religion, on voit avec peine qu'on n'en peut accepter aucune. La religion, disait l'ancienne science, c'est le *modus Deum cognoscendi et colendi*. Mais, puisque c'est, au contraire, un rapport institué par l'Être des êtres entre Lui et tous ceux qu'il a faits intelligents et libres, ce ne peut pas être la manière de connaître Dieu et de l'honorer. Lorsque Kant nous dit que la religion est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins, il substitue à la religion la morale et à un objet réel une connaissance subjective. Or, quelle que soit la science que nous en ayons dans un moment donné, la religion est et demeure autre chose; elle demeure l'ensemble des rapports absolus, suprêmes et éternels que Dieu a établis entre Lui et les hommes. Nous disons bien d'un homme qui étudie ces rapports, qu'il étudie la religion, mais nous ne disons pas de celui qui en a la connaissance, qu'il a la religion; nous disons mieux de celui qui est entré dans ces

rapports de cœur et d'âme, *qu'il a de la religion.*

De même qu'on nous a donné sur la religion une foule de définitions fausses, on a semé sur la théologie une quantité d'idées douteuses qui n'ont abouti qu'a constituer entre elle et la philosophie un état d'antipathie ou d'hostilité, et qu'à grossir l'incompatibilité apparente qui existe entre elles.

En effet, on a défini la théologie, la science de Dieu émanée de Dieu ; la philosophie, la science de l'esprit humain émanée de cet esprit ; et, en vertu de ces définitions, on a tour-à-tour abaissé et élevé l'une et l'autre des deux études, ou contesté la légitimité de toutes les deux. On a nié surtout la convenance d'une philosophie de la religion ; on a contesté jusqu'à la possibilité d'une science de ce genre. Ces deux termes s'excluent, a-t-on dit ; la religion, d'institution divine, est une chose surnaturelle que la philosophie ne peut connaître ni par l'observation, ni par l'induction, ses seuls instruments. Le surnaturel donné à la théologie par la révélation, est étranger à la philosophie ; donc il y a opposition et incompatibilité entre l'une et l'autre, du moins distinction complète de domaine : où commence celui de la théologie finit celui de la philosophie ; où règne la foi expire la raison.

Ces sortes d'antithèses sont commodes et décisives pour les esprits vulgaires ; mais ce qui doit les rendre suspectes, c'est qu'elles sont trop faciles. On voit aisément que celles qui nous occupent sont sans portée

et sans vérité. Et, d'abord, la théologie n'est pas la science de Dieu ; elle n'est pas même émanée d'une révélation divine, puisqu'elle est née au contraire d'élucubrations tout humaines. Ces élucubrations roulent sur les choses révélées divinement, mais elles ne sont pas divines elles-mêmes, il s'en faut. En second lieu, la philosophie n'est pas la science de l'esprit humain émanée de lui-même : c'est la science des principes de toutes choses et celle des connaissances qu'en a l'esprit humain, que ces connaissances soient nées directement de cet esprit même, ou introduites dans notre intelligence indirectement et divinement. Enfin, la distinction entre le naturel et le surnaturel, très-défectueuse elle-même, n'appartient qu'à un état de science élémentaire. Pour la science absolue, pour celle de Dieu, il n'est rien de surnaturel, ni dans ce monde, ni dans l'autre, et dans les deux ordres de choses que nous distinguons, nous les hommes, tout est également naturel aux yeux de Dieu, le spirituel et le matériel. Si le matériel est donné à nos sens, le spirituel l'est à notre raison et même dans notre être. De plus, Dieu étant le principe de notre être comme celui de l'univers, Dieu est pour la philosophie un objet d'étude aussi légitime que l'âme ou l'univers.

En d'autres termes, la philosophie de la religion est une science aussi simple, aussi naturelle que la philosophie de la nature elle-même. Loin d'être contraire à la raison ou incompatible avec ses lu-

mières, la religion est, en vertu même de son objet céleste, le plus grand moyen de développement de la pensée humaine, et cette pensée se trouve en possession de l'idée de Dieu aussi directement qu'elle est en possession de celle de l'âme ou de celle de l'univers. On ne doit pas confondre cette religion philosophique, fille de la raison universelle, avec les religions positives issues de révélations spéciales; mais aussi de leur distinction, nul n'a droit de conclure qu'elles sont ennemies; que l'une doit nécessairement nier ce que les autres affirment. Un pareil point de vue, si commun qu'il puisse avoir été ou être encore, est tellement faux qu'au contraire il y a communauté d'idées et affinité d'origine entre les données de la raison et celles de la révélation. Tout ce qui est enseigné par l'une ne l'est point par l'autre, cela est vrai; mais c'est pour cela même qu'elles existent toutes deux, c'est pour s'appuyer en se complétant. Toute religion n'est pas une philosophie, mais toute philosophie complète contient une religion. Et si toute religion n'est pas une philosophie, chacune a cependant et nécessairement sa philosophie. Ses principes et ses conséquences étant naturellement liés ensemble, et les unes se déduisant régulièrement des autres, il est impossible que la raison humaine ne les conçoive et ne les mette pas les unes et les autres dans leur ordre naturel. Il est impossible aussi qu'en les comparant aux lumières qu'elle possède, elle ne complète les lacu-

nes qu'elle voit selon les indications de l'analogie générale et dans la limite des inductions légitimes. La plus austère et la plus pure des religions révélées, loin de repousser cette union avec la raison qui est providentiellement voulue, a eu hâte de s'y conformer elle-même, témoin le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean. Les transformations que les dogmes subissent à la suite de cette alliance peuvent être quelquefois des altérations, et le christianisme n'a pas évité cette destinée en ses jours de malheur ; mais il en a eu d'autres, et s'il est une religion qui puisse appeler à elle la philosophie ; s'il en est une qui soit venue au monde pour s'établir dans le sein même de la raison, c'est bien le christianisme. Dans toute son histoire, les belles époques de la philosophie sont aussi les belles époques de la théologie, et constamment l'Évangile a pris, dans son alliance avec la haute spéculation, un titre de plus pour exiger cette soumission des esprits qu'on appelle la foi, et qui, à tous les priviléges de la science, joint celui d'une origine plus haute et plus directement divine.

En principe, la distinction entre la théologie chrétienne et la théologie philosophique est très-admissible, on peut l'appeler fondamentale et forcée. L'une de ces deux sciences est le fruit d'un travail guidé par la révélation, l'autre celui d'un travail guidé par la raison. L'une a un ensemble de dogmes invariables décrétés d'autorité : l'autre, indépendante de tous les

textes et de toutes les institutions, est essentiellement variable dans ses théories. Toutefois, si fondée que soit en principe cette distinction entre les deux, en fait il y a entre elles communauté d'idées en vertu de la communauté de leur organe, qui est la même intelligence, et en vertu de leur objet, le rapport entre Dieu et l'homme. La philosophie et la religion peuvent être contraires l'une à l'autre, et quand elles sont mauvaises toutes deux, quand la religion est superstitieuse et la philosophie sceptique, elles ne sauraient s'allier ensemble ; mais parfaites l'une et l'autre, elles sont identiques ; leurs grandes solutions comme leurs grands problèmes sont les mêmes ; la vérité est une. Leurs luttes, quand elles éclatent, s'expliquent comme celles d'une philosophie contre une autre, et les plus violentes en sont aussi les plus passagères. Telle philosophie nouvelle, d'abord mal reçue ou même persécutée par la théologie, finit par en être adoptée et défendue comme son ancre de salut. A tort ou à raison, les systèmes de Platon, de Descartes, de Wolf et de Kant, d'abord violemment rejetés, puis adoptés, invoqués, servilement préconisés, en sont les preuves.

Cela est tout simple. Si le plus grand objet de la philosophie est le même que celui de la théologie, les rapports de l'esprit humain avec l'esprit absolu, il est impossible qu'elles ne se rencontrent pas. Ces rapports sont enseignés par les deux sciences d'après deux méthodes différentes, mais leurs enseignements

tombent d'accord, quand la pensée dont ils s'alimentent va jusqu'au bout, jusqu'à l'intelligence suprême la source commune de la révélation et de la raison. En théorie, la religion philosophique ou spéculative suit exclusivement les lumières de la raison, tandis que la théologie positive suit celles de la révélation ; en fait, cette distinction s'efface si bien que la philosophie se nourrit sans cesse de religion, et celle-ci de philosophie. Le plus souvent elles se confondent, et l'on a vu la théologie en venir à se faire philosophie, la philosophie à se faire théologie. Quand cette situation est une véritable fusion, c'est l'idéalité ; quand elle n'est qu'une confusion inconsciente, elle est fâcheuse, elle affaiblit la religion et obscurcit la philosophie. L'alliance des deux n'est légitime et salutaire qu'autant que chacune d'elles se connaît et se distingue, donne sans s'appauvrir et reçoit sans s'humilier. C'est le devoir des esprits supérieurs de veiller à la distinction de ce qui est de foi religieuse et de ce qui est de spéculation rationnelle, non certes pour dire que tout est vérité d'un côté et doute ou erreur de l'autre, c'est là le tort des esprits bornés, mais pour maintenir que le concours des deux sources est providentiellement voulu pour l'éducation complète de l'homme. Car soit que l'intelligence suprême se donne directement par la raison, soit qu'elle se fasse jour par la révélation, dans les deux cas ce sont des rayons de la même vérité qui s'abaissent dans notre intelli-

gence pour le même but. Mais reconnaître que le concours des deux est voulu, c'est aspirer à leur fusion, ce n'est pas vouloir leur confusion, et voici pourquoi il importe de les distinguer.

Du moment où une religion s'absorbe dans une philosophie, elle en court toutes les chances, celles de toutes ses modifications, de toute sa destinée, y compris sa durée passagère et sa chute certaine, son remplacement par une autre d'une forme plus en harmonie avec les développements incessants. Les amis d'une religion perpétuelle ne sauraient donc être ceux de sa promiscuité avec une philosophie quelconque. Et cependant, si nettement que la ligne de démarcation entre la théologie spéculative et la théologie positive soit tracée en théorie, elle est franchie sans cesse dans les faits, et la promiscuité est l'état habituel.

D'abord l'idée de la révélation rarement bien définie prête par cela même à la confusion.

Ensuite les données théopneustiques, une fois entrées dans l'intelligence humaine par la religion, finissent par être du domaine de la spéculation libre tout aussi bien que les notions purement rationnelles. Et l'intelligence en fait dès lors emploi comme d'un bien à elle. Il en advient que la critique, si subtile qu'elle se dise, n'est plus elle-même en état de faire la distinction entre les idées qui doivent leur origine à la philosophie et celles que lui a fournies la théop-

neustie. On le conçoit. La raison la plus jalouse de son indépendance et de la pureté de sa méditation propre subit l'autorité des doctrines admises, et, loin de les repousser, prend pour son compte celles qui font la fortune ou la gloire d'un siècle. Ceux-là même d'entre les philosophes qui se sont le plus sérieusement appliqués à rejeter les opinions toutes faites pour s'attacher aux seules idées sorties d'un examen rigoureux, Socrate, Descartes et Kant, vivant comme tous les autres sous l'influence des idées dominantes et des religions positives, en ont subi l'irrésistible ascendant et ont pris souvent pour le fruit de leur pensée ce qui n'était que celui de la foi générale. Descartes, qui affectait une indépendance si absolue de toute autorité, ne se tranquillisait qu'autant qu'il se savait d'accord avec les docteurs les plus autorisés de l'Église, et Kant refaisait sans cesse de la main gauche, au nom de la raison, ce qu'il défaisait de la main droite dans le domaine de la foi chrétienne.

C'est de l'enthousiasme exclusif pour la religion ou la philosophie, c'est de leur distinction absolue et de leur opposition scolastique, qu'est née la querelle sur la supériorité de la philosophie spéculative ou celle de la théologie positive, et cette querelle est devenue interminable par la fusion ou la confusion de leurs éléments. En effet, les théologiens ont beau décider en faveur de l'une, les philosophes en faveur de l'autre, la distinction de leur propriété respective

n'étant plus possible, ils ne peuvent plus rien démontrer les uns aux autres. Des deux côtés l'évidence est purement subjective ; elle dépend de l'état moral, des lumières de chacun. Par exemple, s'il est très-évident pour les modernes que la religion chrétienne toute positive est supérieure à la religion des nouveaux platoniciens toute spéculative, cette évidence ne frappa ni Plotin, ni Proclus, très en mesure de les comparer ensemble, et s'il est très-évident aujourd'hui pour ceux qui croient la révélation chrétienne destinée à demeurer éternellement supérieure à toute philosophie purement rationnelle, un nombre considérable d'esprits éminents aussi se prononcent encore, et sous nos yeux, pour l'opinion contraire. Pour ceux, enfin, qui n'admettent ni révélation externe, ni inspiration prophétique, ni théopneustie apostolique, la religion spéculative est la seule vraie, et le christianisme, quand ils parlent franchement, a pu jadis servir partout et il peut servir encore les progrès de l'esprit humain; mais où règne la philosophie, il est aujourd'hui dépassé comme le bouddhisme, le mahométisme ou le judaïsme eux-mêmes, au point qu'il périrait du moment où il cesserait d'être porté chez nous par les lumières du siècle.

Est-ce à dire [illegible] que la vérité [illegible] à la subjectivité et que les [illegible] de la raison [illegible] aux [illegible]? Au contraire. [illegible]

rées, c'est que c'est un enthousiasme exclusif, c'est-à-dire aveugle, qui a fait éclater entre la spéculation et la foi la querelle toute scolastique de la supériorité de l'une ou de l'autre, et que c'est la subjectivité qui la rend interminable. Ce qui est vrai, c'est qu'il est désormais difficile de bien distinguer les deux domaines. La philosophie moderne est sortie du christianisme, comme la philosophie ancienne, dont elle se croit la fille, était sortie des religions anciennes. Notre spéculation rationnelle s'est pénétrée de la substance même de la révélation et n'a grandi que par ses progrès. Notre enseignement philosophique, lors même qu'il est mauvais, consulte encore le christianisme et le ménage, tout en le combattant, comme une autorité qu'il serait fâché d'avoir tout-à-fait contre soi ; quant à la pensée élevée, la doctrine chrétienne est sans conteste celle de toutes qui y joue le rôle le plus considérable.

Il n'en importe pas moins pour elle de veiller à la distinction des deux domaines, et de faire, autant que cela est possible, la part de l'une et de l'autre : celle de la philosophie, celle de la théologie.

En théorie cela est très-facile ; il n'y a de difficulté qu'à l'application.

III. — *La philosophie du christianisme distincte de la philosophie de la religion.*

La religion chrétienne suit tous les progrès, ceux des sciences physiques, comme ceux des sciences morales, admet toutes les lumières, et accroît son action de tout ce qui s'unit avec elle dans l'atmosphère où elle vit. Mais elle se distingue aussi de tout ; et la philosophie aurait beau s'approprier toutes les idées du christianisme, suivre la même voie que lui, qu'il ne s'identifierait pas avec elle pour s'appeler purement et simplement philosophie.

En effet, ce qu'on nomme la philosophie du christianisme ne doit pas être confondu, ni avec la philosophie, ni même avec cette science toute générale qu'on appelle communément philosophie de la religion.

La philosophie du christianisme est très-distincte de la philosophie de la religion, et rien ne prouve mieux la nécessité de bien rétablir cette distinction que la confusion qu'on a vue s'établir. Chez la plupart des auteurs, la fusion n'a été qu'une de ces trois choses : un ensemble de théories où l'essence du christianisme est sacrifiée à la philosophie, de telle sorte qu'il n'y reste de chrétien que la terminologie ; un ensemble de théories où la philosophie est sacrifiée au chris-

tianisme, de telle sorte qu'il n'y a de philosophique que le langage; un éclectisme quelconque où les sacrifices sont à ce point réciproques qu'ils coûtent également au christianisme et à la philosophie.

De tout cela le christianisme n'avoue rien comme sa philosophie, et l'on n'est pas plus dans le vrai quand on nous donne pour la philosophie du christianisme, je ne sais quelle légitimation rationnelle de la religion chrétienne dans ses dogmes les plus essentiels, ou bien quand on nous promet entre la philosophie et le christianisme une conciliation où ni l'un ni l'autre ne soit sacrifié. Une telle conciliation est l'idéalité future; dans le présent nous n'en sommes pas encore là, et il faut le proclamer franchement, en l'état actuel de la philosophie et de la théologie celle-ci enseigne des mystères que celle-là ne peut admettre sans voiler une partie de ses méthodes et de ses doctrines.

A côté de ces conciliations systématiques qui toutes échouent là où rien ne veut abdiquer, on en appelle souvent avec confiance à ces fusions naturelles qui se font d'elles-mêmes dans les esprits nourris aux deux sources ouvertes par la Providence au génie de l'homme. Ces transactions opérées, dit-on, entre la foi soumise et la raison libre sont aussi légitimes que familières à l'âme humaine, et elles se présentent à toutes les époques, la raison elle-même étant, ainsi que Dieu le veut, une aspiration incessante à l'harmonie de la religion et de la philosophie.

Mais de ces divers points de vue, si respectables qu'ils soient, aucun n'est pourtant ni assez vrai pour qu'on l'adopte, ni même assez net pour qu'on le croie vrai. La véritable philosophie du christianisme, c'est celle qu'il fait lui-même avec ses seules doctrines, en face de toutes les lumières spéculatives, soit analogues, soit contraires aux siennes, discutant tout, mais écartant de ses doctrines ce qui ne s'accorde pas avec elles, se faisant sa part au moyen de la raison, mais non pas au nom de la raison. Voilà le *vrai* rationalisme religieux ou théologique. Celui-là, il faut le conserver toujours et le distinguer du faux. Cela est difficile au milieu des proscriptions dont l'ancien rationalisme, maître absolu de la théologie, et qu'on appelle maintenant le rationalisme vulgaire, est devenu l'objet à trop juste titre; mais cela est de droit et de nécessité.

C'est ainsi que nous entendons la philosophie du christianisme.

Toutefois, cette science n'est pas l'objet exclusif que nous traitons ici, elle n'est que notre objet principal : nous exposons la philosophie de la religion en général, et en particulier celle du christianisme, par ce que c'est là celui de tous les systèmes qui joue le plus grand rôle dans la spéculation religieuse et qu'on ne saurait l'expulser de la place qu'il s'est faite lui-même, dans la région de la pensée, quelque sentiment qu'on affectât à son égard.

Avec le monde civilisé tout entier nous aurons essentiellement recours aux lumières du christianisme, sinon avant, du moins après toutes les autres.

En effet, nous les distinguerons toujours de celles qui sont données plus directement à la raison et qui font le point de départ de toute éducation humaine, de toute étude et de toute vraie science, de celle dont Dieu lui-même est l'objet essentiel et la Bible le texte principal.

C'est pour qu'il ne puisse y avoir aucune confusion à ce sujet que nous avons tenu à définir d'une manière si précise la véritable philosophie du christianisme. Ce qui fait qu'on la confond quelquefois avec celle de la religion en général, c'est que cette dernière étude est souvent prise en un sens aussi étroit et aussi faux que la philosophie du christianisme elle-même. Qu'on en juge par des exemples. Son problème, son objet, dit un philosophe très-religieux et très-savant, est de déterminer rationnellement les limites de la science religieuse ou philosophique, et de légitimer la foi. (Taute, Religions-Philosophies, I, page 7). Mais n'est-il pas évident que se borner à cela, à déterminer les limites de la science religieuse ou philosophique, c'est faire une démarcation de son domaine ou constater sa légitime propriété, et non pas constituer la science elle-même? Dans le sens le plus large, on a fait de la philosophie de la religion une sorte d'éclectisme plus ou moins critique, un mé-

lange de ce qu'il y a de plus excellent dans toutes les religions connues. D'après un théologien célèbre, elle présenterait le tableau critique des différentes formes données des sociétés pieuses, en tant que leur ensemble offre la manifestation complète de la piété dans la nature humaine. (Schleiermacher, Glaubens-Lehre; t. I, p. 6, 1842.) Mais la philosophie de la religion n'est ni la revue critique d'une des religions données, ni le tableau historique de toutes, et elle est encore moins un résumé éclectique de ce qu'elles offrent de plus pur ou de plus rationnel. Car elle est un enseignement propre. Elle expose une doctrine, un ensemble de théories sur les questions les plus hautes qui puissent occuper l'intelligence humaine. Elle est un système scientifique édifié au nom des lumières de la raison, les croyances universelles de l'humanité et les doctrines particulières des peuples entendues. Elle consulte donc la théologie chrétienne dans le monde chrétien ; mais elle se distingue de cette théologie particulière comme de toutes les autres. Elle n'est ni une théologie biblique constituée d'après les textes sacrés, ni une théologie dogmatique systématisée d'après les canons et les confessions d'une église. Loin de représenter la théologie positive, celle qui règne dans les mœurs du peuple et dans les institutions qui les gouvernent, elle est au contraire toute spéculative, s'élevant avec une sorte de liberté idéale aux conceptions les plus hautes et les

plus absolues, allant avec l'élite des penseurs en deçà et au delà des théories révélées et des croyances décrétées d'autorité et plus ou moins invariables. Elle n'a pas même pour fidèles tous ceux qui prennent le nom ou le manteau de philosophe.

Cependant, pour émaner d'une pensée sans limite, la philosophie de la religion n'est ni une étude sans frein, ni une science utopique. Elle est la foi des esprits les plus fermes et les plus religieux parmi les penseurs spéculatifs et les métaphysiciens d'élite, et, à ce titre, elle n'admet que ce qui mérite de régner dans les intelligences faites pour les vérités suprêmes. Ses lettres de crédit sont dans sa légitimité naturelle et dans son élévation divine; mais elle n'a jamais ni l'ambition ni l'autorité d'une doctrine révélée.

Toutefois, comme c'est en dernier ressort la pensée la plus élevée qui domine dans le monde, et que toutes les intelligences sont faites pour les vérités suprêmes, la théologie spéculative est toujours la régulatriee manifeste ou latente des autres. Dans les pays et dans les intervalles où la théologie positive abdique toute son autorité, c'est elle qui la remplace.

IV. — *La philosophie de la religion, soit au sein de la religion, soit à côté d'elle.*

D'ordinaire, on croit cette science d'origine moderne; elle est aussi ancienne que la raison; la philosophie est contemporaine de la religion. L'intelligence humaine a toujours été en possession de toutes ses facultés, et avec les idées religieuses se sont toujours développées simultanément celles qu'on appelle philosophiques. Les premières, il est vrai, ont formé comme la vie de l'âme dans les générations primitives, et c'est leur gloire; mais il n'en est pas une seule qui n'ait un caractère philosophique, qui ne soit la mère ou la fille d'une idée philosophique; et les dernières ont dû jouer un rôle d'autant plus considérable dans la pensée primordiale, qu'à la grandeur du spectacle étalé devant elle, répondaient dans l'origine des facultés plus énergiques et plus pures.

Toutes les littératures conservées de l'antiquité présentent deux espèces d'ouvrages religieux. Les uns forment la théologie positive, officielle, sacrée et peu variable, composée de paroles révélées ou se disant telles, de formules de culte, d'hymnes et de prières, de prescriptions de rites et de sacrifices, d'enseignements de dogmes et de préceptes moraux. Les autres forment la théologie spéculative, plus libre, plus pro-

gressive, ni officielle ni sacrée, très-variable, composée de traités et de commentaires, de traditions et de mythes où perce la raison spéculative, puissante au point de préparer sinon des révolutions éclatantes, du moins des transformations sensibles dans le cœur de la théologie positive.

En Orient, c'est dans le sein même du sacerdoce que la philosophie de la religion se forme et se développe. La littérature de l'Inde l'atteste de la manière la plus étonnante dans une foule de traités de théologie spéculative, mêlés aux écrits de la théologie positive. Et cela se retrouve jusqu'à un certain point dans l'histoire de la Perse, ainsi que dans la littérature sacrée de la Judée; car les livres de Job, l'Ecclésiaste, la Sagesse et le Siracide représentent cette même théologie spéculative qui prend plus tard des formes si libres dans la Kabbale et dans Philon, dont tous les écrits appartiennent à la philosophie religieuse.

Le même fait, celui de deux théologies, l'une positive, l'autre spéculative, se produit en Grèce. Ici la plupart des textes sacrés ont disparu pour nous, mais c'est d'abord précisément par la raison qu'à côté des doctrines sacerdotales s'établirent des traditions et des mythes qui satisfirent les besoins religieux des générations anciennes. C'est ensuite parce que, au nom de l'esprit spéculatif des sages ou du peuple, la philosophie prépara, par une cosmogonie, par une pneu-

matologie et par une théologie à elle, une séparation tranchée entre la pensée libre, celle des écoles, et la foi positive, la tradition des sanctuaires. Toutefois, même dans cette Grèce devenue si philosophique par ses écoles, on édifiait encore la théologie spéculative sur des éléments de théologie sacrée. Car malgré leur séparation d'avec les sanctuaires, les penseurs les plus éminents subirent l'influence des mystères sacerdotaux, au point que les idées fondamentales du polythéisme poétique ne cessèrent de fournir le point de départ de leurs théories.

En effet, si Thalès et Anaxagore constituèrent la cosmogonie indépendante ; si Socrate fonda la théologie rationnelle, et Platon, la théologie spéculative, ce fut en consultant tour à tour la tradition orientale, la poésie sacerdotale de la Thrace, la poésie philosophique d'Empédocle, et même les cérémonies mystérieuses d'Éleusis, dont le but, suivant Platon, était d'attirer l'âme d'où elle était descendue. Les métaphycisiens de la Grèce constituèrent ainsi, sans que les prêtres et les théologiens y intervinssent, une religion toute philosophique, et qui ne trouva d'abord accueil que chez les esprits cultivés ; mais, si philosophique qu'elle parût, elle émanait de la religion, et c'est là ce qui fit qu'elle passa des écoles dans la littérature, et de la littérature dans les mœurs. Cela est si vrai que les exemples de ces hommes supérieurs furent suivis par toutes les écoles, même par celles des Euhéméristes et des

Épicuriens, qui assirent leurs théories négatives sur quelques-unes des traditions les plus positives.

Au surplus, si les négations des Euhémeristes et des Épicuriens, aidés dans ces tendances par les sceptiques, prévalurent à la fin, et si, philosophes religieux et philosophes irréligieux, tous ensemble ils minèrent d'abord et renversèrent finalement la religion qui avait si longtemps nourri leurs systèmes, c'est que telle était leur mission providentielle. Aussi, ne l'oublions pas, le polythéisme fut déserté par tout le monde, quand le moment fut venu. Il fut trahi par le sacerdoce, qui ne sut le défendre par aucun progrès, et par l'État, qui n'en voulut souffrir la réforme par nulle concession. Ainsi les philosophes transformant tout, et les prêtres ne sachant ni opposer aux leçons de philosophie un enseignement meilleur, ni leur dérober une doctrine plus saine que la leur, le polythéisme se creusa lui-même sa tombe. Le sacerdoce, trahissant les intérêts religieux du peuple dont l'éducation lui était confiée, et l'État voulant au nom de la loi imposer à toutes les consciences des opinions qui n'étaient plus celles de personne, tout le monde se trouva prêt pour un autre ordre de choses. La préparation était cependant plus négative que positive. En effet, la loi interdisait toutes innovations, et l'esprit de progrès en demandait sans cesse. De là les persécutions forcées de tous les penseurs, la condamnation si légale et la mort si déplorée de Socrate, l'ésotérisme si

transparent de Platon, la fuite si prudente d'Aristote, et, enfin, l'irritation si passionnée des écoles contre les sanctuaires, sans parler des hostilités si amères des sanctuaires contre les écoles.

S'il fallait en parler, il serait aisé de les dévoiler, de les dégager d'une foule de faits qu'on n'a pas assez examinés sous ce point de vue si instructif.

Chez les Romains, comme chez les Grecs, il faut bien distinguer entre la religion positive, celle de l'État, celle du sacerdoce, celle du peuple surtout, et entre la philosophie religieuse des hommes élevés en Grèce ou par des Grecs. Quoique cette philosophie n'ait eu que trois écrivains à Rome, Lucrèce, Cicéron et Sénèque, elle remplit la même mission que la métaphysique de la Grèce, et, arrivée au même terme, elle brisa de même le vase, en mettant de nouvelles idées dans de vieilles formes, dans de vieilles institutions, qui ne les comportaient pas. Sans le savoir, les philosophes de Rome, comme ceux de la Grèce, ouvraient la porte à cette religion suprême qui craint d'autant moins la philosophie que partout elle en recueille la succession, même du vivant de sa victime. En effet, la religion chrétienne dut ses plus beaux triomphes à ce fait que, dès sa naissance, elle reçut la philosophie. Elle l'admit dans ses récits historiques et dans ses textes dogmatiques comme dans ses préceptes éthiques. Elle le fit avec réserve, dans les limites du vrai et pour le besoin de ses luttes plutôt que pour celui

de ses solutions. Elle le fit surtout avec indépendance et avec le sentiment de sa supériorité, disant à tout le monde qu'elle distinguait la science véritable de celle qui en portait faussement le nom.

L'alliance avec la philosophie n'eût pas été du choix des chrétiens, qu'elle était pour eux une nécessité.

Dès ses premiers pas, le christianisme trouva les deux principales religions qu'il venait remplacer, intimement unies à la philosophie. Le judaïsme s'était comme régénéré sous des formes métaphysiques, j'entends la kabbale et le philonisme; il l'était encore sous des formes éthiques, j'entends l'essénisme et le thérapeutisme, qui offraient de grandes séductions de théorie et de pratique, car le mysticisme et l'ascétisme en ont toujours.

Depuis l'origine de la foi chrétienne, le polythéisme à son tour se reconstituait sous des formes nouvelles, les unes plus métaphysiques, les autres plus éthiques. Dès que les philosophes se furent aperçus que le sacerdoce de cette religion nouvelle se montrait moins tolérant à leur égard que celui de l'ancien culte, et qu'en combattant les croyances publiques et en faisant le vide dans les âmes, ils les préparaient pour le christianisme, ils entreprirent de refaire l'hellénisme de ses débris. En décorant ces ruines de tout ce qu'ils trouvaient de poésie et de métaphysique dans la plus brillante des littératures du monde, ils se flattèrent de composer une religion bien supérieure à celle qu'ils

traitaient d'ignorante et de barbare. C'est ce que firent avec des talents et à des degrés divers Apollonius de Tyane, que ses biographes, Philostrate surtout, auraient mis volontiers au niveau de Jésus-Christ, et qui avait eu peut-être lui-même une pensée de ce genre; Ammonius Saccas, qui s'appropria la pneumatologie de l'Orient, et qui aurait voulu la concilier avec le christianisme; Plotin, qui spiritualisa le polythéisme tout entier; Porphyre, qui, dans un écrit savant et complet, disputa si violemment à la foi chrétienne son mérite philosophique; Jamblique, qui n'osant plus attaquer une religion devenue celle de l'empire, lui opposa emphatiquemeut les crédules mystères de l'ancienne Égypte; Maxime d'Éphèse, qui complota la ruine des institutions chrétiennes avec l'empereur Julien ; ce prince apostat lui-même, qui les persécuta, après les avoir trahies, et les fit imiter tout en les persécutant; Proclus, qui se croyant le dernier membre de la chaîne mystérieuse dite hermaïque, fut, à ce titre, le plus ardent d'entre les philosophes dévoués à cette restauration désormais impossible, mais dont la vie ascétique et pure fut encore plus inspirée par le christianisme, qu'il haïssait, que par le mysticisme platonicien, dont il s'était fait le nouvel éditeur.

Cette œuvre de régénération polythéiste, opposée avec autant de persévérance que de passion à la sereine doctrine du christianisme allié à la plus pure philosophie, fut imitée chez les Romains. Mais en

cette pâle répétition de ce qu'avait fait la Grèce, tout se borna à quelques tentatives de conciliation entre une religion tombée et une philosophie au déclin, tentatives faites sans originalité et sans éclat par Apulée et Macrobe, et par quelques-uns de leurs rares disciples. C'était trop tard. Déjà le polythéisme de Rome, comme celui d'Athènes, était dépassé sous toutes ses formes, positives ou spéculatives, poétiques ou philosophiques, par les formes si variées et l'autorité si puissante de celle des religions à laquelle les autres avaient eu mission de préparer le monde.

A la vue de ces efforts de restauration tentés par la philosophie au sein du polythéisme, comme au sein du judaïsme, on comprend la nécessité, pour les docteurs de la foi chrétienne, de se familiariser avec les plus belles créations de l'esprit humain, les chefs-d'œuvre des philosophes. Afin de mieux en combattre les erreurs, ils devaient savoir la philosophie elle-même.

Dans son origine, le christianisme n'était pas une philosophie. Comme toutes les religions données, il n'était qu'une métaphysique positive. Les luttes qu'il souleva en firent aussi une métaphysique spéculative, et ce fut pour lui chose aisée que de prendre cette forme. Car son caractère essentiel est d'offrir l'unité de l'infini et du fini, de Dieu et de l'homme, unité véritable, objectivement réalisée dans la personne de Jésus-Christ, subjectivement dans chaque individua-

lité chrétienne. En effet, la vie chrétienne, qui fut une si grande nouveauté dans le monde moral, est déterminée par l'idée de Dieu, objectivement donnée dans la personne de Jésus-Christ, subjectivement reçue, admise, réalisée dans la conscience immédiate que nous avons de l'union où nous sommes avec Dieu par Jésus-Christ. Sans cette union nul n'est chrétien. Car nul ne l'est s'il n'a pas la connaissance du rapport d'unité où Jésus-Christ met l'être fini avec l'être infini. Et c'est en ce sens que Jésus-Christ n'est pas seulement le plus sublime des métaphysiciens, mais qu'il en est le plus hardi et le plus fécond : c'est que toutes les puissances éthiques, qui se manifestent si éclatantes dans l'apparition du christianisme, dans ses glorieuses et salutaires conquêtes, émanent de ce grand fait, du fait divin qui se manifeste dans sa personne, et qui, par lui et par l'esprit divin qu'il répand, se reflète dans l'humanité à partir de son avènement. Le principe du christianisme est d'au-delà ; le christianisme l'est lui-même. Saint Paul et saint Jean prenant le dogme chrétien dans la sphère spéculative, ne donnèrent pas l'exemple, ils ne firent que suivre leur Maître. Le premier, sans recommander la vraie philosophie, ce qui était inutile et déplacé dans la bouche d'un apôtre, condamna la mauvaise, ce qui était dans sa mission. Il montra une sorte d'empressement à conférer avec les philosophes. S'il blâme la fausse science, son discours à Athènes, qui donne

la preuve cosmologique de l'existence de Dieu, interprète parfaitement sa pensée sur la science véritable. On a fait de lui, non-seulement un métaphysicien, mais une sorte de libre penseur, le fondateur du libre examen. Il n'en parle pas. Πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, dit-il (Thess.V, 16); mais cela n'a rien de commun avec ce prétendu principe de libre examen qui n'a jamais été celui d'aucune religion positive ni d'aucune Église. Saint Paul sait la philosophie religieuse de son temps et de sa nation ; il sait en particulier celle de la secte qui avait cru le former pour son service ; mais il n'est point philosophe d'école. Saint Jean ne l'est pas non plus. Mais son génie élevé manie aisément les idées et le langage de la plus haute spéculation. Le début de son évangile montre qu'il connaissait la philosophie religieuse de sa nation et ce que nous appelons les précurseurs du gnosticisme. Il y tient à donner la véritable théorie du Logos, et à présenter, par voie de rectification et de prétérition d'erreurs, le point de vue sous lequel on doit envisager le Fils de Dieu dans ses rapports avec l'Éternel, et dans ses grandes œuvres, son rôle dans la création de l'univers et dans cette illumination de l'humanité, suivie de sa sanctification qu'on appelle la rédemption, et qui fut le motif de l'incarnation.

Entre les successeurs des deux apôtres, deux surtout suivirent ces voies, saint Ignace et saint Polycarpe. Justin, le martyr, et saint Clément d'Alexandrie

allèrent plus loin encore, ainsi qu'Origène, disciple de philosophe et créateur de la dogmatique alexandrine. Saint Basile, élevé à Athènes, est plein de philosophie, comme Grégoire de Nysse et Némésius d'Émèse, qui nous a conservé une si curieuse conférence d'Ammonius Saccas. (Voir mon histoire de l'*École d'Alexandrie*, 2e édition, t. III, p. 249.)

Le pseudonyme Denis-l'Aréopagite offre enfin dans sa doctrine l'alliance intime de la religion et de la philosophie.

Cette alliance fut la même en Occident. C'est elle qui fait la grande décoration des écrits de saint Augustin. Elle se retrouve dans ceux de Claudien de Mamers. L'un et l'autre de ces docteurs, dans leurs explications des beaux textes de saint Jean et de saint Paul, sont inspirés par les beaux textes de Platon et de Philon. Tout le monde connaît la science et l'élévation, l'allure et les prédilections platoniciennes de saint Augustin. Claudien professa peut-être plus ouvertement que lui le platonisme christianisé. Dans son traité *de statu animæ*, il nous dit très-simplement : « Je cite souvent pour autorité Platon, le principal de tous les philosophes ; c'est que je suis subjugué par l'admiration. » Il se croit autorisé à en citer d'autres : Archytas, Philolaüs et Porphyre surtout sont également pour lui des hommes touchés des rayons de la vérité, *lumine veritatis afflati*.

D'ordinaire, quand on parle d'une union entre la

doctrine chrétienne et la philosophie, on ne songe qu'à la théologie spéculative des docteurs d'Alexandrie. Nous avons vu cette union la première fois dans saint Jean, contemporain de Philon, et l'une des lumières de ce foyer des sciences. Elle se montra partout où alla le christianisme, assurant partout le rapide développement de la nouvelle dogmatique. C'est à tort qu'on a méconnu le caractère spéculatif de la foi chrétienne et qu'on a défini ses dogmes un simple mélange d'opinions populaires. Le dogme chrétien est l'expression noblement familière et universellement intelligible de vérités éternelles divinement données. C'est parce que sa clarté vient de haut qu'il joue un rôle si considérable dans le domaine de la spéculation depuis le moment qu'il y est entré, et c'est parce qu'il y a progrès constant dans la manière dont l'humanité conçoit les rapports de son union avec Dieu telle qu'elle est objectivement manifestée par Jésus-Christ, subjectivement conçue par le fidèle, que le christianisme joint la perpétuité à l'universalité.

Toutefois, il ne faut pas qu'on se trompe sur la nature ou les limites des affinités chrétiennes. Le christianisme, comme ce qui est la vérité en son essence même, ne s'allie qu'à ce qui est lui encore, quoique sous une autre forme. A toutes les époques il combattit ce qui ne pouvait subsister, lui subsistant, et toujours il trouva du danger à tolérer dans des systèmes de phi-

losophie religieuse ce qu'il réprouvait. Dès qu'il se vit, puissant par la loi, en face de doctrines qui niaient sa vérité absolue ou qui altéraient ses principes fondamentaux, il s'irrita contre cette licence. Sans prétendre à la gloire de faire des théories ou de proclamer des principes pour la protection de cette impuissance à s'arrêter dans le vrai, à s'y attacher et à l'aimer, que nous glorifions trop peut-être sous le nom de scepticisme et de criticisme, il sévit; et sans reconnaître l'empire absolu de ce droit que nous appelons aujourd'hui la liberté philosophique, il arrêta l'exercice de ce droit et de cette liberté.

En effet, six siècles après notre ère, le christianisme fit cesser, par un ordre émané de l'empereur Justinien, tout l'enseignement philosophique qui s'était constitué indépendant six siècles avant cette ère.

Depuis ce moment, il n'y eut plus d'alliance entre la religion et la philosophie. L'empire exclusif de la dogmatique formulée en Occident par saint Augustin dura près de mille ans. Il est vrai que la théologie spéculative ne s'éteignit pas ; on voit même des preuves éclatantes de ses progrès dans les écrits de saint Anselme, d'Abailard, d'Occam et de saint Thomas-d'Acquin ; mais elle fut réduite par le dogme scolastique à un état de simple auxiliarité, et elle ne reprit son indépendance que par ce bel ensemble de travaux qu'on appelle la Renaissance. Le retour plein d'enthousiasme aux textes grecs qui enfanta tout un

monde nouveau, ramena au bout de trois siècles de lutte ce droit d'examen et de critique, cette faculté de dire ses sentiments et de vivre de ses convictions que l'on appelle depuis longtemps la liberté de penser, mais qui est un droit d'une conception un peu idéale, et qui n'implique pas celui de publier toute espèce de pensée. Car il est contenu nécessairement dans les limites que tracent les intérêts généraux de la société et que formulent ses lois.

Ce qui a le plus passionné la lutte et ce qui la prolonge, c'est, de la part de la conception idéale, la prétention de se faire jour d'une manière complète, et de la part de la législation politique, la prétention d'en régler les allures d'une façon absolue.

Cinq ordres de travaux ont amené la raison spéculative dans le cours de ces siècles, non-seulement à un état d'émancipation suffisante en matière religieuse, mais à un état d'indépendance tel qu'elle a pu en abuser quelquefois et que ses adversaires ont pu le trouver trop grand.

A la tête de ces divers ordres de travaux se présentèrent d'abord les luttes du système de libre examen opposé à celui de l'autorité, qui avait pris possession des esprits en Occident à peu près comme en Orient.

Le système du libre examen, sorti de la Renaissance et fort de sa vérité incontestable en philosophie, ne cessa de repousser le principe même de l'autorité, en appliquant le sien, non-seulement à la métaphysi-

que, mais à la religion, grâces à la réforme du XVI[e] siècle, et à la politique, grâces à d'autres révolutions. Salué par d'enthousiastes acclamations et de pieuses ardeurs, mais plein d'orages, ce système mena les intelligences de révolution en révolution, depuis celles de 1517 jusqu'à celles de nos jours. Ni la religion, ni la politique n'avouent ce système. Mais, proclamé par les libres penseurs de tous les pays et souvent patroné par la Réforme, qu'il servait puissamment et qui n'avait aucun intérêt à le séparer avec trop de précision de son libre examen à elle, qui n'implique que le choix entre l'autorité divine et l'autorité humaine, ce système mal défini a régné constamment dans les hautes sphères de la spéculation. Aussi l'on surprend encore étrangement ses défenseurs à outrance en ne l'accordant qu'en philosophie et en le contestant en matière de foi, quelque inadmissible qu'il soit dans la sphère des religions et des dogmes enseignés par l'autorité de l'Église[1].

A ces premiers débats se sont joints sans retard les progrès du naturalisme et du rationalisme, nés, le premier, de la philosophie de Bacon et de la théologie naturelle de Wollaston, le second, des théories très-lumineuses et de la critique très-négative des libres penseurs d'Angleterre (Tindal et Collins), de France

[1] Voir J. Matter, de la Liberté et de l'Autorité en matière de philosophie et en matière de religion. Paris, 1855.

(Bayle, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert), et d'Allemagne (Reimarus et Lessing).

Ces libres allures ont eu bientôt pour compagnes et pour rivales celles du mysticisme, ébauché d'abord par la théologie de Kabasilas, de Gerson et de Tauler, ensuite par la théologie kabbalistique de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole, auxquelles se rattachèrent Reuchlin, Paracelse, Van Helmont, Jacques Bœhme, Pordage, Fénelon, Poiret, Saint-Martin, et généralement les esprits très-disposés à franchir les limites de la scolastique tout en prenant l'Évangile pour symbole. D'un autre côté, le scepticisme et le criticisme lancèrent les esprits, dans la voie de la liberté, au-delà des deux tendances précédentes. Or, ces deux systèmes n'ont cessé de grandir depuis Montaigne, et s'ils ont pris leur forme la plus absolue dans les écrits de Hume et dans ceux de Kant, l'un et l'autre adversaires décidés de toute espèce de dogme, ce n'est pas même sous cette forme, c'est dans des écrits beaucoup plus populaires qu'ils ont exercé leur influence la plus forte.

Cependant ce qui a le plus favorisé les progrès de la spéculation vraiment libre en matière de religion, c'est le spiritualisme pur, relevé en face et au sein même de tant de doctrines diverses qui la compromettaient, les unes et les autres. En effet, présentée sous des formes nouvelles par Descartes, Pascal, Malebranche et Leibnitz, ces penseurs éminents qui

n'ont fait tant aimer la philosophie que parce qu'ils ont su si bien concilier la raison et la foi, la plus pure des conceptions métaphysiques a aussi le plus avancé l'esprit humain dans la voie du vrai, dans cette liberté de penser sainement qu'a voulue le divin Auteur de notre intelligence. Et partout et toujours, unir la religion et la philosophie, maintenir les puissances de la foi et les droits de la raison, c'est mener les esprits dans la vraie voie. Quand la religion absorbe la philosophie, l'intelligence dépouillée de sa spontanéité n'est plus réellement vivante ; et il n'est pas de plus grand malheur pour l'humanité. Quand la philosophie absorbe la religion, c'est un malheur encore, car alors il n'y a plus de religion que pour les philosophes, cette imperceptible minorité dans l'espèce humaine. La philosophie régnant dans le domaine de la théologie, c'est le rationalisme. Or, le rationalisme, qui est faux en philosophie quand il ne veut tenir aucun compte de l'empirisme, est faux en théologie quand il ne veut tenir aucun compte du surnaturalisme. S'il a toujours, même en théologie, l'ambition de tout absorber, il n'y est pourtant qu'une théorie de religion naturelle pratiquée nulle part, et s'il a le droit d'être entendu où il peut se faire entendre, il n'a nul titre pour justifier ses prétentions au gouvernement des consciences. Aussi est-ce contre son règne, si longtemps objet des plus vives aspirations, que les plus rudes accusateurs s'élè-

vent de nos jours. C'est que partout où ses idées ont prévalu, en France, en Angleterre, en Amérique, en Allemagne, en Danemark, en Hollande, la vie religieuse s'est retirée de la société. (V. Philosophic-Theology, or ultimate Grounds of all religious belief based in reason. Charleston and New-Yorck, 1849. Remarquez que par *raison* l'auteur entend la raison formée par la civilisation chrétienne.) Le rationalisme n'avait fait illusion qu'autant qu'il était teint de christianisme, et alors même il n'enfantait qu'une vie factice. Ce qui restait de foi aux générations envahies par ses leçons, émanait de la vie chrétienne des générations antérieures et respirait encore dans leurs institutions comme mœurs. Un tout autre système est l'engouement du siècle : tout le monde veut se décorer de religion ; nul ne veut être en dehors du christianisme. Là où les penseurs les plus illustres du siècle dernier professaient une immense antipathie, ceux du nôtre protestent d'un immense amour, et ce qu'il y a de trop vif dans le langage d'un attachement si nouveau est peut-être ce qui fait le plus de mal, soit à la philosophie, soit à la religion. Mieux vaut dans un âge aussi clairvoyant que le nôtre et aussi fortement éprouvé, substituer à ces protestations fastueuses, soit pour la philosophie, soit pour la religion, un attachement réel à la vérité de toutes les deux. On peut être philosophe, Pascal et Malebranche le montrent, sans abandonner aucune théorie fondamentale,

sans renier aucun de ces puissants enseignements qui ont fait les vrais chrétiens, les grands apôtres ou les grands docteurs. Ce sont les doctrines du christianisme qui ont fait la magnificence de son œuvre, la puissance de ses institutions, l'efficacité de leur influence, la solidité de l'ordre public des nations, la gloire du développement philosophique et littéraire du monde. C'est l'Évangile en son entier, ce n'est pas le christianisme interprété, diminué, atténué et *rationalisé*, qui a créé les merveilles de la vie chrétienne. Or, ce qui seul est christianisme, c'est le christianisme primitif; et si ses merveilles peuvent se réaliser encore une fois et perpétuellement, c'est grâce à la valeur éternelle, absolue, métaphysique de toute sa doctrine. C'est ce que Bacon, Leibnitz et Newton ont compris de même que saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas-d'Acquin, Fénelon et Bossuet.

Ce qui féconde les âmes et ce qui les gouverne, ce n'est pas ce qui les touche ou les émeut un instant : c'est ce qu'elles admettent de toute la puissance de leurs facultés et aiment de leurs entières sympathies. Les jeter dans le système des hésitations ou les égarer dans les dédales du doute, c'est les déchirer, ce n'est pas régner sur elles. On peut faire de piquantes antithèses entre la révélation et la raison, entre la religion et la philosophie. Cela est d'autant plus aisé que leur différence est plus éclatante dans leurs formes les

plus ordinaires. Mais, dès qu'on les examine l'une et l'autre dans leur nature et leur origine suprême, ce qui frappe davantage, c'est de voir qu'elles émanent de la même source, comme elles existent dans le même être et règnent dans la même pensée, dans la même affection pour le même but. On dit que la lumière et les ténèbres se chassent. Oui, sans doute, mais c'est qu'elles sont deux choses diverses. L'une éclaire, et l'autre obscurcit : est-ce ainsi que la philosophie et la religion diffèrent entre elles? Mais qui donc veut les distinguer en dernière analyse, je ne dis pas dans la théorie, mais dans la pratique? La religion et la philosophie, unies dans les mêmes doctrines, dans les mêmes habitudes, les mêmes esprits, sont toute notre civilisation et toute notre vie, sont nous. Nous vivrions d'idées chrétiennes et d'idées philosophiques sans le savoir et sans le vouloir; nous ne les aimerions pas, qu'il nous serait impossible de nous en défaire. Voulez-vous en chasser les unes ou les autres ? faire abstraction, par exemple, de la philosophie? Mais elle fait le fonds de toutes nos habitudes et de toutes nos lois. Voulez-vous faire abstraction de la religion ? Mais nous sommes tous façonnés par des émotions chrétiennes, et, tous, nous vivons d'idées, d'espérances et d'habitudes chrétiennes. Comment se séparer de soi-même? Car nos idées, nos sentiments, nos habitudes, c'est nous. Et loin de vouloir rompre cette heureuse alliance ou y

substituer un état de choses qui ne serait qu'une oppression violente et ne durerait que l'espace d'un matin, il faut se féliciter de voir la pensée philosophique de l'humanité fécondée, anoblie, idéalisée par le christianisme, former et maintenir forte et pure la raison publique des nations civilisées à ce point qu'on ne puisse plus mieux la qualifier que par le mot de chrétienne.

On a demandé si le maintien de la raison chrétienne et de la raison philosophique est possible? s'il n'est pas une utopie? Il est mieux que cela ; il est une nécessité. Car c'est là qu'est tout le mouvement de ce siècle, le mouvement régulier voulu de la Providence. C'est celui de l'univers moral, celui qui fait la gloire et la force de l'humanité, et où toutes ses fractions seront entraînées à leur tour. Déjà les unes y sont avancées ; les autres y avanceront à leur tour. La crise des transformations qu'elles ont à traverser encore peut nous paraître longue et rude ; mais toute nation qui voudra arriver à une religion pure et une civilisation complète, est obligée d'admettre la philosophie, quelque sacrifice, quelque travail que cet avènement lui impose.

L'introduction de la philosophie dans le sein de la religion n'est dangereuse qu'autant qu'elle assujettit la religion aux évolutions de la philosophie ; mais, nous l'avons dit, la vraie religion, forte de sa vérité, s'allie à tout et ne s'assujettit à rien. « La terre et les cieux

passeront, mais ma parole ne passera pas. » Unie à tout ce qu'il est dans sa mission providentielle de féconder, elle se sépare nettement de ce qui est incompatible avec ses vérités. Il est en effet une philosophie qu'elle ne saurait recevoir en son sein sans y recevoir la mort. Ce n'est pas seulement cette philosophie essentiellement dialectique, critique et sceptique, qui anéantit tout, c'est encore cette philosophie scolastique, faite pour l'école et la discussion plutôt que pour la vie et ses œuvres. Anti-religieuse et mortelle à la morale, non-seulement une telle philosophie est incompatible avec la foi, mais elle est dangereuse pour la raison publique, en ce que sa puissance, détournée de l'enseignement, qui est la grande affaire de la philosophie, se complaît dans la négation, qui n'est que la destruction, et qui peut détruire la vérité comme l'erreur. En effet, ses attaques, qui sont directes, quand elle est libre, indirectes, quand elle ne l'est pas, insolentes où elles sont heureuses, irritées où elles échouent, sont si désolantes pour tout, que, là où elles ont à leur disposition le plus de science et de liberté, elles font de la morale et de la politique des choses tout aussi incertaines que de la religion. Cette philosophie se fait encore à elle-même un plus grand mal. Car toute philosophie qui se fait anti-morale, anti-politique et anti-religieuse, se fait anti-rationnelle ; et toute philosophie qui se fait anti-rationnelle, se fait anti-sociale.

Rien de plus social, de plus rationnel, au contraire, que la religion philosophiquement comprise.

Il est, en effet, une philosophie à laquelle la religion s'unit si naturellement qu'elle ne saurait s'en passer, pas plus que de la raison, sans laquelle jamais elle ne saurait s'implanter dans les mœurs intellectuelles des peuples, et que, pour cela même, nous la voyons appeler en son sein de ses voix les plus autorisées : c'est la philosophie qui croit en elle-même. Cette philosophie, ce n'est pas la critique qui cherche, c'est la critique qui a trouvé ; ce n'est pas la lumière qui éclaire le vide et le néant, c'est la lumière qui éclaire un monde plein de merveilles, de gloire et de grandeur. Il est tout simple qu'on repousse une philosophie impuissante et pauvre de doctrines, et tout simple qu'on recherche une philosophie féconde de riches découvertes et heureuse de grandes créations. Ce n'est qu'avec cette philosophie-là que la religion se plaît à vivre en harmonie; et la religion doit être assujettie à vivre en bon accord avec elle, n'en eût-elle pas envie.

On dit que, si leur accord était facile avec l'esprit d'un autre siècle, il est difficile en cet âge; que notre philosophie et le christianisme se combattent ; que l'Évangile tue la raison, la révélation supprimant la liberté de la pensée ; que là où Dieu a parlé, l'homme, forcé de croire, perd jusqu'à la volonté de réfléchir.

Il est très-vrai que, si le soleil a paru, je ne puis

plus, si ma raison est saine, chercher la lumière. Mais de cela je n'ai plus guère à me plaindre, dans l'intérêt de ma liberté, que je n'ai à me plaindre de n'être pas libre de trouver le bien mal et le mal bien. Ne suis-je pas assez libre, puisque je puis faire l'un ou l'autre, et que je puis examiner, si la lumière est la lumière ou agir comme si elle était les ténèbres?

On ajoute que le christianisme a tué la philosophie ancienne, et que son règne serait la mort de la philosophie moderne. Mais il a régné et il l'a fait naître. Il n'a pas même tué la mauvaise philosophie. La philosophie se tue, on ne la tue pas.

D'un autre côté, on objecte que cette philosophie, la mauvaise, a opprimé le christianisme. Non, pas même le mauvais. On ne tue pas une religion; elle se tue quand elle n'est pas la vérité; elle ne périt pas quand elle l'est. Le vrai christianisme a reçu la vraie philosophie, s'en est fécondé, et a laissé périr le reste. Quand la théologie s'est altérée, la philosophie s'est altérée avec elle. Elles se sont relevées ensemble. Le christianisme est à ce point compatible avec la philosophie qu'il a pris dès son origine le chemin de la nation la plus philosophique du monde et qu'il en a adopté la langue pour tous ses textes, sans exception aucune. Il ne peut vivre sans les lumières naturelles que la philosophie cultive plus que nulle autre étude; et il s'adresse sans cesse à la raison, qui vient, comme lui, d'au-delà de ce monde et va au-delà comme lui.

L'état normal de la religion et l'état normal de la philosophie amènent forcément leur accord. L'état normal est une idéalité, cela est vrai, et en attendant que l'une et l'autre aient pris pour nous leur forme idéale, l'une peut heurter ou éclipser l'autre. Et cela arrive à la religion, non-seulement quand la philosophie est mauvaise et qu'on la laisse faire, mais encore quand la philosophie est bonne et qu'on la laisse maîtresse absolue ; car même bonne, elle rejette dans l'ombre tout ce qui a la faiblesse de s'effacer devant elle. Mais quand la religion garde fidèlement son drapeau et la philosophie le sien, elles peuvent s'unir ; et leur union, la philosophie de la religion, n'est en dernière analyse que la raison de la foi.

Théologie spéculative ou métaphysique transcendante, elle cherche, en vertu de sa nature, le principe, la cause première, l'Être des êtres, et toutes les fois qu'elle le trouve, elle se proclame science légitime. Elle peut s'exalter ses droits et ses priviléges avec une poétique audace et se faire théosophie avec une confiance mystique. Mais la théosophie n'est pas la philosophie, c'en est une aberration : c'est la divination visant au-delà de l'intelligence. Ce n'est pas seulement la vision d'un prophète, c'est l'illumination d'un exalté allant à l'intuition de Dieu. Elle se pardonne aux Plotin, aux Proclus, et même aux Bœhme et aux Swedenborg ; mais elle n'est utile à personne. Ce qui seul est utile à tous, c'est ce qui est vrai de tout

point, pur comme la raison éternelle, et éternel comme elle. Ce qui est utile à tous, c'est ce qui est nécessaire à tous, la foi sincère et forte, qu'elle soit la fille de la philosophie ou la fille de la religion. Où cette foi manque, non-seulement il n'y a pas de religion, mais il n'y a pas non plus de philosophie, et où manquent toutes deux, il n'y a pas de vie intellectuelle, pas de vie morale. En religion, la foi est l'adhésion quand nous ne sommes pas forcés, *substantia rerum sperendarum, argumentum non apparentium* (Héb. II, 1). Or, en ce sens, la foi va toujours au-delà de la philosophie ; c'est son droit, puisque c'est sa nature. En philosophie, la foi, c'est sinon l'évidence, c'est du moins la certitude ; c'est une adhésion commandée au nom de tout ce qui a autorité sur la raison, et en ce sens la bonne philosophie mène toujours à la foi. Aussi, quand il n'y a pas au sein de l'humanité de la foi au nom de la religion et de la foi au nom de la philosophie, il y a souffrance et appauvrissement : il y a souffrance de spontanéité dans les sentiments élevés, et absence de fécondité dans les hautes conceptions ; il y a amortissement moral et intellectuel. Quand il y a l'une des deux, l'humanité peut vivre et même jeter quelque éclat. Mais, toujours et nécessairement, celle des deux qui vit rappellera l'autre du tombeau, ne fût-ce que pour se soutenir vivante au milieu des vivants. Quand il y a les deux, s'appuyant, s'excitant, s'élançant avec une radieuse confiance

dans cet avenir qui est l'immortalité et vers ces hauteurs où est la vérité, elles réjouissent la terre et les cieux du spectacle de leurs idées et de leurs œuvres, créations où l'une et l'autre se plaisent à reconnaître des rayons émanés d'en haut, des grâces descendues de la main du Créateur.

CHAPITRE II.

L'existence de Dieu.

I. — *Le théisme. — L'athéisme.*

A quelque source que la philosophie de la religion puise ses idées sur Dieu, dans la révélation interne ou la raison, dans la révélation externe ou les textes sacrés, elles se rapportent à Dieu considéré en lui-même ou à Dieu considéré dans ses rapports.

Dieu pris en lui-même est l'objet des méditations les plus élevées de notre esprit, mais non pas des plus abstraites, car tout ce qui est en lui se reflète en nous.

Dieu considéré dans ses rapports est le sujet des études les plus vastes, car tout venant de lui, tout tient aussi de lui.

Les rapports de Dieu peuvent se distinguer en deux ordres : rapports avec les existences matérielles, et rapports avec les existences spirituelles. D'entre ces derniers, ce sont les rapports de Dieu avec nous-mêmes qui nous attirent, nous émeuvent et nous enchaînent le plus. Mais nous tenons à tout, nous aussi, aux existences matérielles comme aux exi-

stences spirituelles. Si toutes les parties de la théologie n'intéressent pas les affections de l'âme au même degré, toutes nous touchent d'une manière sensible, toutes se classent dans les conceptions les plus élevées de la raison, et pour les saisir toutes dans leurs principes et leurs conséquences, il faut que l'âme se trouve dans un état de développement complet sous le rapport du sentiment et de la volonté, comme sous celui de l'intelligence. Il n'y á pas de théologie possible en dehors de ces conditions.

En effet, cette étude se distingue de toute autre, en ce que l'âme y touche partout à un maître, à un but suprême ; que la science n'y est qu'une chose élémentaire, secondaire ; que ce qui domine toujours l'intelligence quand on s'y livre, c'est le sentiment des devoirs qui jaillissent de chacun des rapports qu'on découvre. On l'a dit, toute cette étude transporte dans une sphère où l'âme ne marche plus qu'avec crainte et tremblement, dans une sphère qui impose à la pensée une élévation pleine de respect. A chaque instant elle s'y sent sur un terrain qui n'est plus celui de la philosophie, mais celui de la foi, un terrain où l'investigation se change en adoration, où la méditation devient de la contemplation.

La science se change ainsi, non-seulement en une source d'inspiration, de consolations et d'espérances, mais encore en une source de culte, de dévouement, de fidélité et d'œuvres qui répondent à ces émo-

tions si pures, si vives, si puissantes : heureux et harmonieux ensemble dont on ne doit pas songer à repousser l'influence profonde sur nos facultés, quelque passionné qu'on soit pour la science abstraite.

Aussi, une fois engagé dans cette étude, on sent qu'on n'y a rien fait tant qu'on n'en sort pas grandi sous tous les rapports, si toutefois il est permis de dire qu'on en sort, ou s'il est possible d'en sortir. Car ce n'est pas là quelque théorie à laisser à l'état de théorie, quelque abstraction dont on puisse faire abstraction impunément. Dès que certains rapports avec Dieu sont constatés par la raison, ils s'établissent en nous, ils règnent dans la conscience. Or, la conscience gouverne et féconde la science. La science seule serait stérile et ses trésors seraient peu de chose auprès des richesses et des magnificences qu'elle fait naître dans l'âme quand elle se laisse féconder par la conscience.

La science de Dieu est la conscience de Dieu.

Considérer Dieu en lui-même, c'est l'examiner en son existence, sa nature et son être, ses attributs, sa personne.

De ces questions, celle de son existence est nécessairement la première et celle de toutes qui est de l'importance la plus décisive. Car si l'existence de Dieu n'est pas démontrée, toute la théologie est une science sans objet, une spéculation toute chimérique; il n'y a pas de théologie.

L'existence de Dieu est d'ailleurs la plus grande question, non pas de la théologie seulement, mais de la science en général, puisque toutes les autres y aboutissent en dernier ressort et reçoivent d'elle leur lumière suprême. Aussi, la croyance toute populaire ou la démonstration toute scientifique de l'existence de Dieu, a toujours offert et devra toujours offrir à l'esprit humain le même intérêt. L'esprit humain n'a qu'en Dieu son point de départ, son point d'appui et sa fin dernière. Toutefois, cet intérêt se manifeste suivant l'état des âmes dans des élans plus ou moins vifs, dans des méditations plus ou moins profondes. Or en ce siècle cette question paraît plus grave que jamais, par la raison qu'elle est traitée avec plus de lumières et que le courant des idées a pris une direction toute nouvelle.

En effet, de quelques débats un peu sophistiques et de la haute spéculation même du criticisme de nos jours, il est sorti, non plus seulement plusieurs nuances de panthéisme, mais une négation formelle de l'ancienne théologie. Car ce n'est plus Dieu qui joue le principal rôle dans la nouvelle théorie; ce n'est plus Dieu, qui n'est qu'une idée, qu'une création humaine, c'est l'Esprit. Et même, en réalité, c'est l'esprit de l'homme, car la théologie, pour résumer la nouvelle science en un seul mot, n'est plus que de l'anthropologie. On le comprend, en face d'une pareille négation, la démonstration de l'existence d'un

Dieu personnel, ce que l'on appelle dans les écoles l'enseignement du véritable théisme, doit se faire aussi sous un point de vue nouveau. Si l'on veut qu'elle maintienne dans les esprits la foi à un Dieu personnel, autre que l'esprit de l'homme, il faut, ou qu'elle apporte des preuves nouvelles, ou qu'elle donne une forme plus évidente aux anciennes.

Il est vrai que certaines écoles appellent théisme toute doctrine qui enseigne une pensée suprême présidant au but de l'univers et au jeu de ses existences. Est théisme toute doctrine qui attribue à cette pensée l'organisation des forces physiques et le gouvernement des facultés morales du monde. Mais un théisme qui se borne à concevoir cette pensée comme une puissance abstraite, ne va pas jusqu'au bout de la question et n'arrive pas jusqu'au cœur de l'homme. Quand il va jusqu'au bout, le véritable théisme proclame, non pas l'existence d'une puissance quelconque, mais celle d'un Dieu personnel, et quand il veut arriver jusqu'au cœur de l'homme, il proclame ce Dieu personnel un être moral et intellectuel d'une perfection suprême.

A cette doctrine est opposée diamétralement une théorie qui se passe de l'existence de toute espèce de puissance directrice du monde ou d'intelligence chargée de gouverner les forces de la matière. C'est l'athéisme.

L'athéisme admet dans une de ses nuances une

marche régulière dans le jeu de cet ensemble infini de choses qu'on appelle l'Univers. Mais il fonde cet ordre sur l'harmonieux accord des seules forces inhérentes à la nature. Ces forces lui suffisent pour expliquer tous les phénomènes.

Quand l'athéisme conteste même cette régularité si peu contestable, ce qui lui arrive dans quelques-unes de ses formes les plus brutales, il se fonde sur l'hypothèse d'un hasard qui, en produisant dans la marche de l'univers toutes les combinaisons possibles, explique même celle du désordre. Ou bien encore, il se pose sur une sorte de fatalité aussi inexplicable dans ses effets qu'inexplicable dans son origine.

Ces hypothèses, éloquemment réfutées par les enseignements des sciences naturelles, qu'un naturaliste, Galien, a si bien appelées des hymnes à la Divinité, le sont mieux encore par l'enseignement des sciences morales et religieuses, qui sont des hymnes bien plus éclatants en l'honneur d'une perfection suprême.

En effet, il y a quelque chose de plus puissant encore dans l'humanité que le savoir le plus exact; c'est le sentiment, le sentiment universel. Or, l'athéisme, la négation d'un Dieu personnel, d'un être moral, d'un principe suprême en un mot, est l'objet d'une répulsion invincible et impétueuse de la part du genre humain. Aussi ce système, dont le nom seul est un sujet d'antipathies et d'alarmes, est-il

rarement professé comme théorie scientifique, et s'il s'est produit de temps à autre dans le passé, c'est plutôt sous la forme d'une argumentation sophistique ou celle d'une déclamation oratoire. A la plus mauvaise époque de la spéculation grecque, quelques rhéteurs prononcèrent des discours contre les dieux, mais ils eurent soin d'en prononcer aussi pour les dieux. Encore n'ont-ils jamais compté dans leurs rangs un véritable philosophe, et tous ceux qui ont négligé de désavouer leur théorie par de prudentes réserves, ont payé leur audace de la vie ou de l'exil. L'Afrique et l'Asie musulmanes, à l'époque de leur plus grande gloire, ont traité des penseurs audacieux avec une rigueur égale. L'Europe chrétienne, au siècle de la Renaissance, ne s'est pas même laissé désarmer toujours par ces protestations plus ou moins sincères dont la parole des sophistes est si stérilement prodigue. L'Angleterre et la France, entrées dans des voies nouvelles et voulant respecter la liberté de penser jusque dans ses excès, ont eu des écrivains athées qu'elles ont tolérés au nom des principes proclamés dans leurs lois, mais que n'ont pas sanctionnés les mœurs. Si l'auteur du Système de la nature, si l'astronome Lalande et si l'auteur du Dictionnaire des athées ont pu se vanter publiquement de leurs erreurs et les exposer tout à leur aise, partout les sympathies leur ont fait défaut à ce point qu'on a pu laisser à l'antipathie générale le soin de les réfuter. Et naguère encore, il a suffi des

répulsions de la conscience universelle pour faire justice des thèses de la jeune missionnaire américaine, Miss Wilson, qui mettait dans ses prédications athées une naïveté si complète qu'elle se disait appelée à devenir la bienfaitrice des hommes en les délivrant de « l'erreur la plus funeste. »

Si les seules répulsions du sentiment et les réfutations anciennes ont suffi jusqu'ici pour maintenir la foi en Dieu et à l'ordre moral qu'il a donné au monde, elles ne suffisent plus aujourd'hui que des philosophes sérieux, et si l'on veut d'une grande moralité et d'une grande puissance, posent les principes de nouvelles théories d'athéisme, et que l'athéisme pratique fait des progrès nouveaux. Du moment où une philosophie savante et grave—et celle de l'anthropo-théisme a ces caractères — se produit avec des négations plus énergiques, il faut aussi lui opposer des preuves plus décisives. C'est d'ailleurs le penchant et le besoin de chaque époque de se faire sa Connaissance de Dieu selon sa situation; et c'est le devoir particulier de la nôtre d'établir désormais l'existence de Dieu aussi nettement que l'exige l'état moral du siècle, aussi fortement que le permet son état scientifique. Si c'est possible, il faut ne pas ajouter seulement des théories nouvelles à celles qui ont été enfantées dans d'autres temps, il faut y ajouter quelques-uns de ces chefs-d'œuvre qu'aux grands âges sait produire l'esprit humain. S'il est dans l'ordre providentiel, que chaque

époque soit admise à se faire ses idées de Dieu selon ses lumières toujours plus pures, il est dans l'ordre aussi qu'elle s'en démontre la puissance selon ses sentiments toujours plus profonds. Le progrès incessant sur ce point ressort d'un fait d'une grande portée. Au temps de Kant, la critique, dans la bouche de ce philosophe, trouva faibles toutes les preuves antérieures, et le travail que le célèbre métaphysicien consacra à leur analyse, pour en signaler l'insuffisance, est une des parties les plus brillantes de son enseignement. Eh bien ! l'argument qu'il mit en place de tous les autres, et qui alors paraissait irrésistible au penseur le plus éminent, ne l'est déjà plus à nos yeux. Déjà nous le trouvons aussi faible qu'il trouva insuffisants ceux de ses devanciers. Cela n'indique-t-il pas un progrès réel, non certes dans nos conquêtes, mais du moins dans nos exigences ?

On dit d'une manière générale qu'il ne faut pas argumenter sur l'existence de Dieu, que toutes les preuves ont le tort de vouloir établir par voie de raisonnement ce qui ne peut pas se prouver.

« D'où ferait-on sortir l'unité infinie et nécessaire? On ne prouve que ce qui est relatif : l'absolu se refuse à toute preuve. Il a sa raison en soi, et c'est pour cela qu'il est la raison de tout. Démontrer, qu'est-ce? Faire voir qu'une chose est contenue dans une autre, qu'elle est nécessaire relativement, certaines conditions étant données. Donc, ce qui est nécessaire

absolument, ce qui contient tout et n'est contenu par rien, échappe visiblement à la démonstration. »

Mais toutes ces affirmations de Lamennais sur l'impossibilité d'une démonstration, seraient précisément à démontrer elles-mêmes.

D'autres ont dit avant l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie*, que toute démonstration demande une intelligence plus ou moins philosophique, et que Dieu est moins donné à l'homme par la science que par la conscience.

Dire qu'il l'est par la science, ce serait en effet une exagération aussi étrange que de dire avec les mystiques qu'il l'est par l'intuition immédiate, par l'irradiation ou l'illumination. Mais c'est aussi jouer sur les mots que d'opposer la conscience à la science, puisque dans cette question elles ne sauraient se séparer.

Ce qui seul est vrai, c'est que si l'existence de Dieu est pour les philosophes une question de science, elle est pour le vulgaire une affaire de foi dominée par le sentiment, et que le sentiment du genre humain parle avec plus d'autorité encore que la science du prêtre ou du philosophe. C'est par ce fait qu'il faut apprécier la valeur de toute démonstration philosophique. Toutefois ce n'est pas sur un sentiment qu'il faut asseoir le dogme de l'existence de Dieu, ce n'est pas sur l'intérêt moral seul et sur les besoins du cœur ; c'est aussi sur nos besoins intellectuels, c'est

sur notre raison elle-même, sur sa nature et ses nécessités.

En effet, l'athéisme, en réduisant l'homme à l'homme seul, est d'abord pour nous une triste hypothèse d'abdication, en ce qu'il nous prive de tout principe supérieur à nous qui ne sommes pas principe, et par conséquent de tout point d'appui dans l'univers. Il est de plus une triste absurdité, Dieu étant une nécessité absolue pour l'univers. Les gnostiques, au milieu de tant de conceptions étranges, ont fait sur cette nécessité un mythe d'un sens parfait. Des anges, ayant fait l'homme à leur image, l'homme sorti de leurs mains était bien vivant, mais il était privé de ce qui lui était aussi nécessaire que la vie et qui pouvait lui venir de Dieu seul, d'une âme intelligente. Ils furent donc forcés d'avoir recours au principe suprême pour faire achever leur œuvre. Ils le supplièrent de venir à leur aide. Il le fit; mais en abaissant dans l'âme de leur créature un rayon de sa nature divine, il en fit sa créature. Ce mythe renferme le mot de la question. Sans Dieu, l'homme n'est qu'une grossière ébauche, et le théisme n'est pas seulement la doctrine la plus pure, c'est la plus forcée de toutes. S'il est quelque chose d'étrange, c'est qu'il y ait dans un esprit sain des objections contre la seule existence qui soit nécessaire à toutes les autres. Discuter son auteur est de la part de l'intelligence humaine un fait d'autant plus singulier, que

l'humanité n'a jamais cessé de s'en attribuer un. En effet, les plus beaux génies de tous les temps sont les théologiens les plus convaincus, et les nations les plus policées sont aussi les plus religieuses. Partout où il y a des négations, elles sont le produit du désordre moral ou des subtilités scolastiques; jamais elles ne sont celui d'une spontanéité naturelle ou d'un sentiment public. Mais il est très-vrai qu'une fois semés dans les intelligences, les doutes y produisent leurs effets naturels, les hésitations, les tourments, les débats; et aux époques où ils éclatent, c'est un des plus beaux priviléges de la philosophie de rendre raison à l'humanité des pensées qui la travaillent, de lui dire les preuves qu'elle a du plus grand fait qui s'est établi dans son sein et dans sa vie. En effet, les plus grands philosophes prouvaient. Les plus grands théologiens, saint Paul à leur tête, prouvent aussi.

Prouver l'existence de Dieu, c'est mettre le doigt dans la trace de ses pas, c'est toucher au sein de Dieu; et il permet à tous ceux qui doutent ce que son Fils permit à saint Thomas. Ce qui vaut mieux que de se prouver l'existence de Dieu, c'est de la sentir, car c'est s'ouvrir la source de toutes les grâces morales. Or, plus cela est de dispensation divine, plus cela est aisé à l'homme. En effet, s'il n'est pas facile de se démontrer l'existence de Dieu par voie d'argumentation, le cœur se rend volontiers à un enseignement tout simple et qui n'a point d'autre base que celle du sen-

timent. Les plus sublimes démonstrations, présentées au nom de la science, sont souvent celles qui produisent le moins d'effet, tandis que les plus simples appels au cœur y font jaillir d'inébranlables convictions. Aussi, on a voulu se dispenser de toute argumentation, sous le prétexte qu'en cette matière le sentiment l'emporte sur la science.

On a voulu s'en dispenser par d'autres raisons. Puisque nous désirons que Dieu soit, que nous y avons intérêt, et que dans tous les cas la foi en son existence, fût-elle une erreur, serait une erreur salutaire, il faut la professer partout et à tout jamais, sans y regarder de trop près. Mais que nous désirions que Dieu soit, c'est une considération en faveur de son existence ; toutefois elle n'est pas très-puissante. Dans tous les cas, ce n'est pas une raison. De toutes les choses que nous venons à désirer dans le courant de notre vie, et des plus belles, il y en a bien peu qui se réalisent. Il est vrai que ce sont là des désirs personnels, tandis que l'existence de Dieu est un vœu unanime, une clameur universelle, est plus que cela, puisque c'est un dogme formel. Mais de ce que l'humanité a toujours cru à Dieu, il n'en résulte pas une preuve suffisante qu'il existe, puisqu'elle a cru à mille choses qui n'ont jamais existé. Et puisque miss Wilson naguère encore *démontrait* que, de toutes les croyances, celle-là est la plus funeste, il n'est pas même évident pour tous que ce soit une erreur salu-

taire. Il faut donc maintenir la raison en possession de son droit, d'une science qui démontre Dieu, et il faut revoir sans cesse les preuves de son existence. Seulement il faut le faire au nom d'une science qui cherche le vrai, et ne jamais y procéder ni au nom d'une dialectique qui argumente pour le seul plaisir de le faire, et qui est tantôt une stérile scolastique, tantôt une périlleuse sophistique ; ni au nom de la critique sceptique, qui va toujours au nihilisme protégé par le doute. Pour réussir dans une tâche qui embrasse Dieu et le Tout, il faut la faire au nom de toutes ces puissances de pensées, de sentiments, de foi et d'amour qui forment la vie de l'homme et qui embellissent la destinée du genre humain, qu'ils gouvernent de l'ordre de Dieu.

On admettait autrefois des preuves ontologiques, cosmologiques, physico-théologiques et morales, mais les preuves physiques, les preuves morales, les preuves métaphysiques embrassent toutes les démonstrations connues de l'existence de Dieu.

II. — *Les preuves physiques.*

Pour les gens du monde, je ne dis pas pour le vulgaire, c'est ce premier ordre de preuves qui en fournit les plus sensibles et les plus puissantes de toutes ; le vulgaire ne les saisit pas, ou en est peu touché ; mais l'homme un peu instruit en est vivement frappé.

En effet, la constance, la régularité et l'ordre qui règnent dans le monde semblent révéler à notre esprit d'une manière éclatante la main d'un ordonnateur suprême dont l'intelligence parfaite conduit chaque chose vers son but avec une merveilleuse variété de moyens et d'après la plus savante ordonnance.

Quand cette espèce d'argumentation insiste spécialement sur la marche constante de tout vers un but suprême, elle se nomme la preuve des causes finales. Elle frappe l'observateur attentif par une sorte d'évidence majestueuse qui lui est propre ; le poëte sacré, en la prenant au point de vue le plus pittoresque, la résume avec une brillante concision, en s'écriant : « Les cieux racontent la gloire de Dieu. »

Cette conception, les philosophes l'ont systématisée et revêtue de formes variées. Celle qui est tirée de la nécessité d'une substance primitive, source et cause de toutes les autres, est une des plus simples de ces formes ou de ces preuves. Mais de cette thèse, on est aisément conduit à la théorie du Ἓν καὶ πᾶν. Du moins, l'argument de Descartes, qui est essentiellement physique, quoiqu'il l'appelle ontologique, amena dans la pensée de Spinoza cette unité de substance qui est le panthéisme le plus incontestable. Descartes, pour échapper à cette conséquence pressentie, avait admis, par voie d'amendement à sa propre définition, une distinction radicale entre la substance entendue d'une manière absolue et la substance prise en un sens relatif.

Il était arrivé ainsi à une véritable pluralité de substances, en prenant ce terme dans deux acceptions, l'une rigoureuse, l'autre relâchée ; mais son disciple, dédaignant une distinction qui ne lui semblait qu'une concession, ouvrit à la spéculation moderne cet abîme où l'ont suivi tant d'esprits aussi puissants que le sien. D'ailleurs, le grand défaut de l'argument physique, c'est de ne pas aboutir, de ne montrer en fin de compte qu'une substance, au lieu d'un Dieu personnel ; en un mot, de faire, non pas toute autre chose que ce qui est voulu, mais de n'en faire qu'une partie. Il fournit bien ce qu'en philosophie spéculative on appelle quelquefois un *prius*, un premier existant, premier en ce sens qu'avant lui rien ne se conçoit ; mais ce *prius* aussi abstrait et aussi nul que possible, n'est pas Dieu. Il est bien l'absolu, mais c'est un absolu si pur et si vide qu'il est sans attribut, ce qui prouve la nécessité pour l'esprit humain de concevoir et de se démontrer une unité primordiale qui soit non-seulement une substance réelle, mais une personne morale. On n'a rien fait à moins.

L'argumentation tirée du mouvement est une preuve un peu plus directe que celle de la nécessité d'une substance primitive, et elle nous donne une divinité plus réelle. La voici. La marche si rapide et si puissante, si merveilleuse et pourtant si régulière de l'univers, est l'effet d'un mouvement, et ce mouvement est continu. Il est le même depuis qu'il a pris origine

jusqu'à ce jour. Or il n'est pas un attribut de la matière ; celle-ci n'a pas de mouvement en elle-même, et pour le faire naître en son sein, il a fallu un premier moteur, c'est-à-dire, il a fallu un Être tout puissant, éternel, universel, car un tel être peut seul se concevoir comme principe du mouvement. Donc cet Être est, et cet Être qui met tout en jeu avec une puissance suprême et gouverne tout avec une intelligence infinie, est Dieu.

Cette preuve est ancienne ; on la trouve dans le Livre des lois de Platon, et ce philosophe ne s'en dit pas l'inventeur. Elle se retrouve dans Aristote, et elle a passé des écoles grecques dans celles du moyen-âge. L'idée de régularité et l'idée de dessein qu'implique le mouvement, impliquant à leur tour celle d'une intelligence, cet argument est bien réellement supérieur au précédent. Toutefois après l'avoir établi on a senti le besoin d'en avoir d'autres encore.

L'argument tiré de la contingence du monde n'en est qu'une variante. Descartes, qui l'a fourni surtout à la philosophie d'Occident, y est arrivé en essayant de déterminer avec un peu de précision les notions de contingent et de nécessaire. Il ne réussit qu'imparfaitement dans ces efforts, et Leibnitz, éclairé par Arnauld sur une définition défectueuse de Descartes, s'attacha avec le plus grand soin à perfectionner l'argumentation de son illustre devancier. Ce dernier ayant dit que Dieu est positivement par lui-même, comme

par une cause, cette formule scolastique avait soulevé le mécontentement d'Arnauld. « La cause précédant toujours son effet, avait dit le grand docteur de Port-Royal, si la Divinité était la cause de son être, elle se précéderait elle-même ; elle se serait donné ce qu'elle possédait déjà ; elle se conserverait, ou plutôt elle se rendrait ce qu'elle ne peut jamais perdre, conséquence inadmissible, absurde même. » Cette réfutation étant péremptoire, Leibnitz s'efforça de mettre en place d'un argument *à priori* un argument *à posteriori* qui pût obtenir l'assentiment général. Mais il eut raison de croire qu'à une démonstration abstraite on préférerait une démonstration plus populaire. Son argumentation, qui fut réellement plus à la portée des esprits que celle de Descartes, n'eut pourtant pas plus de force convaincante que celle de son prédécesseur. Et on va le comprendre, car la voici. Dans tout le domaine de l'observation empirique, règne le principe suprême de la raison suffisante. Pour que les existences soient, il faut qu'il y ait à leur égard une raison qui suffise pour motiver leur existence. Or, cette raison ne se trouvant pas en elles-mêmes, est naturellement ailleurs, dans une cause suprême, nécessaire, c'est-à-dire en Dieu, qui seul est auteur de lui-même et en même temps raison suffisante de la série des existences, ainsi que des faits liés universellement. De plus, comme il n'est rien qui ne dépende de Dieu, Dieu doit être sans limites et comprendre toutes les

réalités possibles. En d'autres termes, dans l'univers entier tout est contingent, rien n'est nécessaire, rien n'est *causa sui*. Il faut donc, pour expliquer l'existence de tout, admettre une cause qui soit nécessairement *causa sui et rerum omnium*. Cette cause étant, puisqu'elle est nécessaire, il s'en suit que Dieu est, car elle est Dieu.

Que sous cette forme nouvelle l'argument ontologique, devenu la *preuve cosmologique*, soit plus clair et plus développé que sous la précédente, c'est à peine s'il faut le dire. Mais elle pèche à son tour. Car en bien examinant ce monde, ses forces et ses lois, on peut trouver que, loin d'avoir besoin d'un autre qui en soit la raison suffisante, il forme au contraire un ensemble qui se suffit, ayant tout ce qui lui faut, et marchant si bien qu'en ce moment au moins, il ne paraît avoir nul besoin d'un autre, ni même en avoir eu besoin en aucun temps.

Malgré ce défaut, la génération qui suivit Leibnitz adopta sa démonstration avec toute la déférence qu'inspirait sa renommée. Cependant Wolf crut cet argument susceptible d'une forme plus heureuse, et à son tour il le développa ainsi qu'il suit : « Dans la liaison des existences et des choses, il faut distinguer la nécessité relative de la nécessité absolue. Il y a nécessité absolue en ce sens que, si le moindre événement devait arriver autrement qu'il ne fait, il faudrait qu'auparavant tout eût été différent et que tout arrivât diffé-

remment aussi à l'avenir. Mais ce qui est très-vrai, c'est qu'il était possible qu'une infinité d'autres combinaisons que celle qui a été réalisée eussent lieu. Dans l'intelligence divine, il y avait une foule d'autres mondes possibles, et mainte chose qui est impossible dans le nôtre, eût été très-possible dans un autre. Ainsi, l'impossible est relatif comme le nécessaire. Telle chose n'est nécessaire et telle autre impossible qu'en vue de l'état général du monde. En tout autre état l'une n'était pas impossible, l'autre n'était pas nécessaire. Le monde actuel lui-même n'était nullement nécessaire. Il était contingent, au contraire. Or, s'il était contingent et s'il n'est pas ce qu'il est en vertu d'une nécessité propre, il a un auteur. Donc il en existe un, et cet auteur c'est Dieu. »

Ainsi formulée, une argumentation essentiellement physique, mais qu'on avait d'abord qualifiée d'ontologique, puis de cosmologique, devenait essentiellement théologique. Et chacune de ses nouvelles formes fut un progrès sur les précédentes, on ne saurait le nier. Toutefois, aucune d'elles n'établit plus que ceci : la nécessité d'une cause; aucune n'établit celle d'un Dieu personnel. Par chacune d'elles, une cause abstraite, un principe quelconque est démontré, cela est vrai; mais ce principe pouvant être spirituel ou matériel et tous les systèmes, vrais ou faux, le panthéisme, le matérialisme et l'athéisme pouvant par conséquent l'accepter, tous s'en accommodant réellement, on

voit bien qu'en dépit de ses modifications successives toute l'argumentation n'a guère plus de valeur encore qu'à son début.

On lui a donné d'autres formes et peut-être de plus heureuses, du moins de plus populaires, et nous allons les examiner à leur tour avec grande sympathie, car cet argument offre plus de charmes et de clarté sous celles de ses formes qu'on appelle physico-théologiques.

Un ordre admirable règne dans l'univers. S'il ne s'y révèle pas à tout le monde au premier abord, du moins il se découvre à la réflexion intelligente. La science le montre d'ailleurs avec une telle précision que l'astronomie et la physique générale sont au nombre des études qui donnent sur l'existence d'un Dieu parfaitement sage les leçons les plus éloquentes. Dans le jeu des phénomènes, des forces et des lois de l'univers, tout annonce un but admirable ; et si ce but n'est pas évident pour le vulgaire, pour qui le soleil tourne encore autour de la terre, afin d'en éclairer et d'en échauffer tous les côtés, il est d'une évidence frappante pour la raison éclairée. Pour elle se révèlent derrière les apparences des idées et des desseins dont la réalisation demandait une intelligence suprême, un ensemble de combinaisons qui n'ont pu être conçues que par cette pensée divine, ce Noûs, dont la découverte par Anaxagore est la plus grande gloire de la philosophie ionienne. Aussi cette brillante conception du philosophe de Clazomène a-t-elle subjugué le monde

en arrachant les écoles à une physique grossière, à une métaphysique sensualiste. La transformation qui en est résultée dans le naturalisme polythéiste et qui a préparé la ruine de ses erreurs les plus chéries, a pu affliger le vulgaire en substituant aux forces cosmiques, partout érigées en divinités, une théorie spiritualiste. Elle a pu faire dire au peuple, avec une grande irritation, qu'on voulait lui imposer un principe nouveau, une croyance contraire aux dogmes admis, en un mot une sorte d'athéisme. A ce titre, l'enseignement d'Anaxagore, celui de Socrate et celui de Platon, qui démontraient la nécessité d'une intelligence suprême, a pu être mal accueilli dans les rues. Mais cet enseignement était trop vrai pour ne pas triompher dans les écoles. Aussi l'ont-elles suivi à Rome comme à Athènes. Et saint Paul vint, à son tour, présenter le même argument dans la philosophique cité. « Le Dieu que je vous annonce, dit-il, a fait le monde et toutes les choses qui y sont. Il est le Seigneur du ciel et de la terre (l'univers). C'est lui qui donne à tous la vie, la respiration et tout, afin qu'ils le cherchent et voient s'ils ne pourraient en quelque sorte le trouver et le toucher, n'étant pas loin de nous. En effet, par lui nous avons la vie, le mouvement, et l'être. » (Act. XVII.)

Le christianisme fit goûter cet argument aux peuples, sans qu'il en demeurât moins cher à la philosophie. Des penseurs éminents et savants dans l'étude de la nature, Bacon, Derham, Reimarus et Bonnet, le

trouvèrent fait pour les esprits les plus élevés. La théologie chrétienne se montra longtemps ravie d'une conception qui avait irrité la théologie païenne ; et, sous la plume de Fénelon, cet ordre d'idées que l'Angleterre appelle physico-théologiques enfanta les pages les plus éloquentes que la langue française possède sur la main du Créateur empreinte dans ses œuvres. Encore aujourd'hui on ne saurait trop se laisser aller au plaisir de goûter l'ascendant de ces conceptions à la fois si hautes et si pures. Kant lui-même, Kant qui a fait avec tant d'austérité le bilan des preuves pour et contre l'existence de Dieu, n'a pu s'empêcher de dire que celle-là méritait d'être toujours rappelée au respect de tous, comme la plus ancienne et la plus claire; comme celle de toutes qui convient le mieux à la raison de la plupart des hommes, en ce qu'elle vivifie l'étude de la nature et qu'on y puise des forces toujours nouvelles.

Toutefois, cet ordre d'idées n'a rien d'impérieux, d'absolu, de propre à forcer la soumission. Au contraire, il a son côté faible, en ce qu'il ne nous révèle qu'un Dieu imparfait, tronqué, uniquement exigé pour le monde physique. Or, ce n'est pas un demi-dieu, un dieu relatif, une intelligence ordonnatrice de la matière, que veut la logique des âmes religieuses; ce qu'elle exige, c'est un Dieu complet, parfait. C'est un Dieu spirituel que demande le monde spirituel, c'est un Dieu moral que demande la raison

morale de l'humanité. Et l'on entrevoit dès à présent que tout ce que ce premier ordre de preuves, preuves essentiellement physiques, a de force réelle, il l'emprunte à une spéculation plus haute, à des argumentations poussées plus loin, à des conceptions métaphysiques.

Le fait est que toutes les preuves physiques deviennent métaphysiques à mesure qu'elles s'élèvent.

III. — *Preuves métaphysiques.*

Elles sont nombreuses par la raison que nous venons de dire : c'est que toutes les autres deviennent métaphysiques, quand on en suit les principes jusque dans leurs raisons dernières.

Celle qui joue le plus grand rôle en philosophie, c'est un argument idéologique que d'ordinaire on nomme ontologique.

L'existence de Dieu y est censée démontrée, dès qu'on a prouvé qu'elle est conçue par l'intelligence avec une nécessité rationnelle.

Cet argument est ancien. Saint Anselme, guidé par saint Augustin inspiré lui-même par Platon, l'a rendu célèbre en le présentant de la manière suivante : « La contemplation de chaque chose bonne ou belle en particulier conduit à la conception d'une bonté et d'une beauté une et suprême, de laquelle découle nécessairement tout ce qui est bon et beau

dans l'individu. Nous ne concevons pas le bien le plus particulier sans remonter par une loi de notre esprit à un bien général, universel, dont la communication ou l'émanation crée ou constitue toutes les choses individuellement bonnes. Or, de la simple possibilité de concevoir Dieu, ou plutôt d'attacher un sens à ce mot, l'existence réelle de Dieu suit rigoureusement. Car, si l'on conçoit Dieu comme un être souverainement parfait et qu'on n'admette cependant pas la réalité de son existence, il arrivera que celui qui ajoute à cette conception de Dieu l'idée d'une existence réelle, aura conçu un être supérieur au premier. Car l'existence est aussi une partie de la perfection. Donc lorsque nous concevons Dieu comme un être souverainement parfait, nous le concevons nécessairement comme existant, et sa réalité est établie pour nous au même titre que ses autres qualités. Si cela n'achevait pas de convaincre, voici qui serait irrésistible : « Celui qui croit en Dieu, croit qu'il est quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être conçu. Une telle nature existe-t-elle en effet ? L'insensé qui la nie entend cependant ce qui vient d'être dit, et ce qu'il entend est dans l'entendement à défaut de toute autre manière d'être. L'idée d'un objet n'implique pas la croyance à son existence. Le peintre qui conçoit un tableau sait qu'il n'existe pas encore. Mais ce quelque chose de meilleur, de plus grand que tout ce qui peut être pensé, ne peut être dans l'intelligence

seule; car s'il était dans l'intelligence seule, on pourrait le concevoir existant dans la réalité, c'est-à-dire, le concevoir plus grand encore, ce qui va contre la supposition. Donc ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé, est dans l'intelligence et dans le fait. Dès qu'il est conçu, il existe. Si l'être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer pouvait être regardé comme n'étant pas, cet être sans égal ne serait déjà plus celui au-dessus duquel on ne peut rien concevoir. La contradiction est évidente. Il y a donc vraiment un être au-dessus duquel on n'en saurait élever un autre, et qui par là est conçu comme ne pouvant ne pas être. Cet être, c'est toi, ô Dieu! » *Et hoc es tu, Domine, Deus noster !* (Anselme, de Fid. Trin., c. II, ed. Gerberon, p. 42.)

On a souvent critiqué cet ordre d'idées, et c'est avec raison qu'on en a montré la portée purement scolastique. Son célèbre auteur, qui l'a développé sous plusieurs formes (v. son Proslogion et son Monologion), lui attribuait une sorte d'omnipotence ; mais dès le moyen-âge ceux-là même qui doutaient le moins de l'existence de Dieu en reconnaissaient l'insuffisance. Pendant que saint Anselme, dans le sentiment de sa force, s'écriait encore par allusion au langage du psalmiste : L'insensé lui-même n'a pas dû dire en son cœur : « Il n'est point de Dieu, » un religieux de Marmoutier (près de Tours), Gaunilon, qui d'ailleurs trouvait le Proslogion de saint Anselme un écrit

magnifique, lui répondit très-naïvement, qu'au contraire l'insensé a dû le dire, précisément parce qu'il est insensé (*Liber pro insipiente*). Toutefois saint Anselme demeura si plein de sa théorie qu'il ne cessa de la reproduire dans ses pages, et son *Traité de la Trinité* a entr'autres l'avantage de la donner sous sa forme la plus brève. « Beaucoup de choses sont bonnes ; elles le sont par une seule chose suprême : Dieu est donc l'existence par laquelle sont toutes les autres. On ne peut pas ne pas avoir cette notion et on ne peut pas même concevoir l'absence, la non-existence de Dieu. Un être dont la non-existence ne se conçoit pas, existe nécessairement. »

Malgré tous les efforts de saint Anselme, son argument fut bientôt abandonné par le moyen-âge, et la Renaissance le laissa dans l'oubli où il était tombé. Il fut repris par Descartes, Fénelon, Bossuet et Leibnitz, qui le remanièrent à leur façon. Pour le fortifier, ils insistèrent tour à tour sur la notion du suprême, du parfait, de l'infini. Cette notion se trouvant dans l'intelligence humaine, doit impliquer une existence absolue et éternelle, puisque dans tout l'univers rien ne serait parfait sans cela. Tous les autres êtres étant dépendants et contingents, Dieu est, par cela seul qu'il est seul parfait ; il est, car il faut qu'il soit.

« J'ai l'idée du parfait, l'idée de l'infini, dit Descartes ; elle ne vient pas de moi, donc elle a été mise en moi par un être qui a toutes les perfections dont

j'ai les idées. La même faculté qui me donne le moi, me donne aussi Dieu comme un être infini. Je ne puis pas ne pas penser Dieu, ni le penser autrement qu'existant. L'existence se déduit donc de la notion. » (Médit. 5me.) Puis, ailleurs encore, Descartes combinant l'idée de la perfection avec celle de la causalité arrive à conclure que nous sommes faits par autrui, par la raison que si nous étions nos propres auteurs, nous nous serions donné toutes les perfections dont nous avons l'idée.

Mais on ne peut se défendre d'une sorte d'étonnement à cette argumentation, qui est d'école plutôt que de saine philosophie.

Renchérissant un peu sur le maître, Fénelon dit que la vérité de nos idées demande Dieu (De l'existence de Dieu, p. 190 et 191); que l'idée de Dieu est si nécessaire qu'elle est la garantie et la caution de toutes les autres. Elles doivent être vraies; car Dieu ne saurait nous tromper. Or, si Dieu est la garantie de nos idées, il est nécessairement lui-même. « Sans doute, si. » Mais si Dieu garantissait nos idées, elles seraient toujours vraies; elles ne nous tromperaient jamais; or tous les faits donnent à cette théorie un démenti qui en démontre la vanité. Ne nous arrêtons donc pas à faire remarquer que le cartésianisme pur devient sous cette forme une sorte de scolasticisme pur.

C'est Bossuet qui tire de l'idée de la perfection le parti le plus brillant et qui commente le mieux saint

Anselme. « On dit le parfait n'est pas ; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à la perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier et en soi et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est par la privation de la vérité ; et comment le doute et l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière ; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait? Comment, dans la volonté, le dérèglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses ; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut ; avant tout dérèglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle,

et qui ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà donc un être parfait; voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible et nous ne pouvons pas même savoir jusqu'où il est parfait ou heureux; non pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible. D'où vient donc que l'impie ne connaît point Dieu, et que tant de nations ou plutôt toute la terre ne l'a pas connu, puisqu'on en porte l'idée en soi-même avec celle de la perfection? D'où vient cela, si ce n'est par un défaut d'attention et que l'homme livré aux sens et à l'imagination ne veut pas ou ne peut pas se recueillir en soi-même, ni s'attacher aux idées pures dont son esprit, embarrassé d'images grossières, ne peut porter la vérité simple. »

Leibnitz s'élève également par-dessus la pensée de Descartes à celle de saint Anselme; mais ce n'est pas pour la faire valoir beaucoup, c'est pour la faire aboutir au doute, car il fait peu de cas de l'argument ontologique, aimant mieux l'argument cosmologique qu'il a mis en place. « On n'existe, dit-il, qu'autant qu'on est possible. Or, sans doute l'être parfait doit avoir l'existence, sans cela il n'est pas parfait. Mais n'y a-t-il pas contradiction dans la notion même de l'être parfait? Tant que cela n'est pas démontré, vous n'avez pas démontré que Dieu est, car il n'est, après tout, qu'autant qu'il est possible. »

Wolff, avec son très-bon esprit, sentit qu'il fallait

lever cette difficulté et crut n'avoir rien de mieux à faire que de montrer dans ses « Pensées raisonnables » qu'il n'y a pas contradiction dans l'idée d'un être parfait. « L'être parfait a toutes les qualités, dit-il ; pour lui il n'y a aucune négation, aucune limitation ; et cela n'implique pas contradiction. Si l'être qui a toutes les réalités est possible, il est réel, car l'existence est la plus grande réalité. Il est même nécessaire; car c'est l'existence nécessaire qui est le plus haut degré de l'existence. » C'était rentrer réellement dans l'idée de saint Anselme et donner à son argument toute la force possible; mais encore une fois, cette force n'est pas toute puissante.

IV. — *Les preuves éthiques. — Appréciation de toutes les preuves.*

Il y a deux preuves qu'on appelle éthiques et dont l'une est essentiellement historique, mais qu'en France nous appelons morale, et dont l'autre est réellement éthique, mais qu'en Allemagne on appelle métaphysique.

La première, c'est ce fait, que toujours et partout, l'espèce humaine, sous une forme ou une autre, a cru qu'un être spirituel, puissant et sage, a produit les mondes et en gouverne les existences.

Tirée d'une donnée aussi essentielle et aussi générale, cette considération est assurément d'une grande

autorité; mais ce n'est pas un argument philosophique, et la critique a le droit, le devoir même, d'examiner sur quoi est fondée cette conviction générale qu'on invoque. Est-ce une simple erreur, une vaine illusion? Ou bien est-ce une idée innée dans notre espèce et émanée de l'être parfait, un sentiment primordial faisant partie de la vie de l'âme, une illumination naturelle et immédiate de l'esprit humain par l'esprit divin, ou bien enfin une création de la raison, une présomption, une divination de la foi?

Chacune de ces questions est également grave, et toutes ensemble elles constituent le problème le plus difficile à résoudre; car en dernière analyse, on ne saurait le nier, l'idée de Dieu a une de ces origines qui demeurent voilées à la raison. La valeur de l'argument fondé sur l'autorité, si universelle qu'elle soit, souffre donc naturellement du mystère qui plane sur la naissance de cette idée. Toutefois, personne ne résiste à tout le monde, et Cicéron est l'interprète parfait de la preuve historique dans ces termes si incisifs : « Nulla gens tam immansueta, tam fera, quæ non Deum habendum esse sciat. » (De leg. I, 8.) Sans doute, il n'est pas d'une sévère philosophie d'adopter un dogme sur l'autorité de qui que ce soit, mais il faut reconnaître que celle du genre humain tout entier est d'un poids immense.

On objecte qu'à certaines époques de l'humanité, des erreurs graves ont été plus ou moins générale-

ment professées en son sein. Mais ce qui distingue toutes ces erreurs de la vérité en question, c'est qu'avec le temps elles se sont toutes affaiblies et enfin évanouies, tandis que la vérité qui nous occupe s'est dessinée toujours plus nette et plus forte depuis qu'elle a été donnée à la conscience humaine ou conquise par elle. De siècle en siècle, la théorie de l'existence de Dieu devient plus riche et plus belle, et chaque progrès de la civilisation y amène une idée nouvelle ou une forme plus digne. Et certes, si le fait de son empire universel n'est pas un argument philosophique, c'est du moins une considération morale de la plus grande importance.

Sous sa deuxième forme, la preuve vraiment éthique, donnée pour la seule bonne, par le chef de l'école critique, Kant, est tirée d'une notion de la raison, celle du bien suprême, à laquelle correspond un fait de conscience qui en est inséparable, l'amour de ce bien.

La notion de la raison sur le bien suprême demande un auteur qui soit le principe de la justice et le législateur des êtres libres. L'amour du bien demande un appréciateur ou un juge absolu qui soit le rémunérateur du bien et le vengeur du mal. Ce principe, auteur de la justice, et ce juge, rémunérateur du bien et vengeur du mal, ne peut pas ne pas exister; car s'il n'existait pas, ce qui est dans notre raison pratique n'y serait pas; or, cela y est; donc il existe, et cela si

bien, que nous sommes forcés de croire en lui dès que nous croyons en nous.

Kant, qui a donné à cette argumentation sa forme la plus précise, n'en est pas le créateur, mais il croyait l'être, et il y attachait un tel prix qu'après avoir montré d'abord, qu'aucune des démonstrations antérieures n'était décisive, il se plut à parer celle-là de toute la richesse de son génie abondant et subtil. Il la qualifia d'unique preuve possible (Der einzig moegliche Beweis vom Daseyn Gottes). Mais le fait est que le genre humain serait fort à plaindre si cela était vrai, car cette preuve est loin de jouir encore de la faveur qu'elle obtint un moment, et il est évident que Kant, loin de l'avoir inventée, l'a trouvée dans Platon, dont l'éthique est fondée sur l'idée du bien suprême. Platon l'a même développée avec amour et de manière à y comprendre un peu par avance les idées de Descartes, de saint Anselme et de Kant. En effet, voici son argumentation substantiellement formulée : « Nous éprouvons un besoin d'aimer le beau et notre sentiment veut, pour se satisfaire, un beau infini, parfait ; du moins rien d'imparfait, de fini ne peut le satisfaire. D'où nous vient ce sentiment, si ce n'est de celui qui est lui-même le bien et le beau dans son essence, la source de toute admiration et de tout amour ? Aussi l'amour et un autre mobile, la raison dans ses fonctions les plus hautes, la dialectique, sont les deux ailes sur lesquelles l'âme s'élève

à la contemplation de l'absolu, du beau, du parfait.»

Non-seulement cet argument est la base de toute la morale de Platon, mais il est aussi celle de la morale de saint Augustin et de la théologie mystique de plusieurs docteurs du moyen-âge, surtout de saint Anselme, sans parler de quelques philosophes modernes.

Kant s'est donc trompé lui-même le premier en développant avec tant de chaleur et en s'exagérant avec tant d'illusion la valeur d'un ordre d'idées aussi ancien et qui ne vaut ni plus ni moins que plusieurs autres. Peut-être même il aura un sort moins heureux; car il a le défaut de reposer sur une distinction qui est essentiellement scolastique; celle de la raison théorique et de la raison pratique. En effet, c'est à la raison pratique, ce n'est pas à la raison théorique qu'appartient, selon Kant, la notion du bien ainsi que l'amour du bien. Mais toute cette distinction est purement scolastique : nous n'avons qu'une seule et même raison. Et inadmissible est cette prétention de Kant, que Dieu considéré comme Être des êtres, comme la cause et la providence du monde, est une pure hypothèse dont la démonstration est impossible, tandis que nous sommes obligés de croire en Dieu considéré comme principe de toute justice, comme législateur des êtres libres, comme rémunérateur du bien et vengeur du mal.

En général, il ne faut se faire illusion sur la valeur pratique d'aucun des arguments pour l'existence de

Dieu. Leur importance réelle et le rôle qu'ils jouent sont en raison inverse de leur élévation, de leur subtilité ou de leur profondeur. Les moins puissants auprès de la majorité des esprits, ce sont précisément les plus métaphysiques. Et des philosophes très-religieux ont reconnu eux-mêmes, sinon la faiblesse, du moins l'impuissance obligatoire des raisonnements qui avaient paru les plus irrésistibles à d'autres philosophes religieux. Ainsi la subtilité de saint Anselme a été loyalement et ingénieusement proclamée par Fénelon, dont la critique est d'ailleurs si bienveillante qu'elle équivaut à un éloge. « Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites et à remonter aux premiers principes, connaissent la Divinité par son idée, dit-il, c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes, qui dépendent de leur imagination. C'est une démonstration si simple qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier Être est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre. »

Les autres preuves, sans être aussi subtiles, partagent à des degrés divers le sort final de celle de saint Anselme. Malgré le tribut d'éloges que chacune d'elles peut recevoir dans sa nouveauté, non-seulement aucune ne force l'intelligence au moment de son apparition,

mais peu à peu toutes vieillissent comme autant de formes destinées à se remplacer les unes les autres dans le ministère qu'elles exercent auprès du genre humain. La valeur de chacune d'elles dépend de la situation des peuples, de leurs lumières, de leurs sentiments. De même que l'art n'existe que pour les âmes esthétiques, et que la musique, par exemple, ne vaut que pour ceux qui ont de l'oreille, les vérités religieuses n'ont de valeur que pour les esprits qui sont en état de les comprendre et en disposition de les aimer, en un mot qui ont de l'intelligence et de la foi. De là vient que c'est tantôt telle, tantôt telle autre qui fait fortune. Toutefois, les diverses preuves se tiennent et s'appuient si bien que leur puissance réunie a toujours prévalu d'une manière éclatante sur toutes les objections, soit populaires et simples, soit scolastiques et sceptiques. Ces preuves sont des considérations philosophiques très-élevées, des méditations religieuses de la plus haute importance, et le fait est que, même quand elles ne sont pas présentées sous la forme de syllogisme, la raison n'y résiste pas. C'est à cause de leur valeur essentiellement religieuse, que c'est le plus religieux des philosophes qui les a présentées avec le plus d'éloquence et de persuasion, j'entends Fénelon.

En général, il en est de ces preuves comme de celles de l'immortalité de l'âme : chacune, prise isolément, peut se réfuter ; réunies toutes ensemble, non-seule-

ment elles se renforcent, mais elles complètent l'idée de Dieu et la rendent aussi puissante de vérité que de clarté. Pour les êtres moraux, elles portent le caractère d'une autorité à ce point irrésistible que l'existence de Dieu est pour eux réellement démontrée.

L'existence de Dieu est d'ailleurs donnée immédiatement à l'âme, et quand elle serait indémontrable pour l'intelligence, elle serait un objet de foi pour le sentiment. Peut-être elle est si peu démontrable précisément par la raison qu'il est inutile de la démontrer, vu qu'il est si aisé, si simple et si naturel de la saisir, l'intelligence suprême étant aussi la suprême intelligibilité. « Si quelqu'un me demande, dit Fénelon, comment est-ce que Dieu se rend présent à l'âme, quelle espèce, quelle lumière, quelle image nous le découvrent, je réponds qu'il n'a besoin ni d'espèce, ni d'image, ni de lumière. La souveraine vérité est souverainement intelligible ; l'être par lui-même est par lui-même intelligible. L'Être infini est présent à tout. » (p. 234, 315.)

De ce que ces preuves ne forcent pas l'intelligence, on a voulu inférer qu'elles ont une valeur purement subjective, et que ce caractère leur vient précisément de ce qu'elles manquent d'objectivité en elles-mêmes.

Mais, au contraire, si l'idée de Dieu éclate en nous, c'est parce qu'elle vit en nous, qu'elle constitue le fonds même, la substance de notre raison ; et si l'existence de Dieu ne peut pas, comme une vérité de second ordre, se déduire d'une autre, c'est que toute

vérité déduite, toute conclusion a moins d'étendue et participe de la vérité absolue à un moindre degré que les prémisses, la source d'où on la dérive.

La foi en Dieu n'étant ainsi le fait ni de l'observation, ni de l'induction, ni de la déduction ; cette croyance ayant pour objet une vérité première et formant une idée fondamentale de la raison, toutes les preuves peuvent se résumer en une seule, celle qui se trouve déjà dans Platon, c'est-à-dire, l'existence et la nature de la raison elle-même. Si toutes nos idées et la faculté des idées elles-mêmes, l'intelligence, ne sont qu'une participation des idées éternelles, l'existence de Dieu, le siége de ces idées, est prouvée par la seule existence des nôtres, par celle de notre raison.

C'est parce que l'existence de Dieu est donnée dans le plus incontestable de tous les faits, l'existence de notre raison elle-même, qu'elle a rayonné partout, dans toutes les âmes, dans tous les sanctuaires, dans toutes les écoles. Comme donnée immédiatement dans la conscience humaine, l'idée de Dieu a été surtout proclamée par les penseurs d'un grand développement religieux : Socrate et Platon dans l'antiquité, Pascal et Fénelon aux beaux jours de notre philosophie moderne.

De nos jours, deux philosophes allemands, Jacobi et Baader ont insisté non-seulement sur le caractère immédiat de la foi en Dieu, mais encore sur la faculté de saisir par l'intuition celui qui est à la

fois le principe et le principal objet de cette faculté, théorie séduisante qui n'est pas neuve sans doute, mais qui est à peine indiquée ailleurs et qui est à ce point entraînante qu'elle se trouve reflétée jusque dans les pages des métaphysiciens critiques, adversaires naturels des penseurs croyants.

On a produit naguère parmi nous une preuve qui a sur toutes les autres le mérite d'une grande simplicité. Les vérités universelles et nécessaires, vérités qui ne sont pas des lois générales que notre esprit tire par voie d'abstraction des choses particulières (qui sont essentiellement relatives et contingentes, et ne peuvent renfermer ni l'universel, ni le nécessaire), ne subsistent point en elles-mêmes. Elles ne seraient ainsi que de pures abstractions, suspendues dans le vide et sans rapport à rien. La vérité, la beauté, le bien sont des attributs. Il n'y a pas d'attributs sans sujet, et les trois attributs qu'on vient de nommer étant des absolus, leur substance ne peut être que l'Être absolu. » Cela est d'une simplicité admirable ; mais on a montré d'une manière qui ne souffre pas de réplique, non pas que les vérités universelles sortent de l'expérience et de l'analyse, cette démonstration n'est pas fournie, mais bien que le mot vérité est pris dans cette argumentation en deux acceptions différentes, d'abord dans celui de rapport nécessaire et ensuite dans celui de connaissance de ce rapport ; que dans le premier il n'implique nullement l'idée d'un sujet connaissant, et que s'il impli-

que cette idée dans le second, la conclusion n'en est pas moins vicieuse, puisque les deux prémisses ne sont liées que par une équivoque. Il faut donc reconnaître, non pas comme on l'a dit, que toute cette théorie repose sur des fautes de langue, mais bien qu'elle se fonde sur une véritable confusion d'idées, ce qui est une faute de logique.

Les différentes preuves de l'existence de Dieu, dit un théologien philosophe, ne marquent guère que les différents degrés par lesquels l'esprit s'est élevé à la connaissance de Dieu en dehors de la révélation, et les arguments ne font que résumer d'une manière logique les voies plus ou moins lentes que l'on a suivies. Il en est deux principalement qui mènent l'homme à Dieu et à la science de son être : l'étude du monde et l'étude de soi. L'étude du monde se réfléchit dans la démonstration cosmologique et la démonstration théologique ; l'étude de soi se reproduit dans la preuve ontologique et la preuve éthique. Mais aucune de ces voies ne mène à la véritable connaissance de l'Être divin, tant que lui manquent les témoignages de la révélation que le christianisme réveille en nous et autour de nous. (Martensen, Dogmatique chrétienne, 3e édit. p. 94.) Et ce n'est pas là une simple assertion de théologien. C'est un fait, que la religion chrétienne a versé dans le sein de l'humanité et dans la science théologique une sorte d'intuition de Dieu et une intimité avec Dieu telles que Jésus-Christ a pu dire

en toute vérité : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé. » La science chrétienne est d'autant plus directe, plus positive, plus en possession de l'Être divin, qu'elle ne le cherche pas, ne le prouve et ne le démontre pas, qu'elle l'a, qu'il a toujours été dans la conscience *du peuple de Dieu.* (Ev. de saint Jean I. 1. — Épître aux Hébreux I, 1.) Il est de ses textes qui semblent rappeler, les uns la preuve physico-théologique (Actes 14, 17. Rom. I, 20); les autres la preuve ontologique (Rom. I, 19, 32. Actes 17, 24) ; d'autres encore la preuve éthique (Rom. II, 14). Mais si cela est, c'est sans dessein aucun. Pour le christianisme, la preuve de l'existence de Dieu est une démonstration inhérente à l'esprit de l'homme et à sa puissance naturelle (ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως). V. Hahn, die Theologie des Neuen Testamentes, Dasein Gottes, t. I, p. 75.

Pour concilier au théisme les suffrages des grands de la terre, on a démontré quelquefois l'avantage ou la nécessité du dogme de l'existence de Dieu pour assurer l'éducation et le gouvernement des peuples. Inspirées par les sentiments les plus honnêtes, ces considérations pédagogiques et politiques n'ont toutefois de valeur réelle qu'autant qu'elles sont appuyées sur la nature essentiellement éthique de l'homme ; et alors elles ont sur certains esprits autant de puissance que les autres. Il est d'ailleurs tout simple que la majesté divine, que le maître de tout et de tous reçoive

des hommages de toute nature, et que chacun se plaise à le montrer où il le trouve.

Il faut le dire, en fin de compte : sur toutes les preuves de l'existence de Dieu, si fortes ou si claires qu'elles soient, pèse une sorte d'obscurité tant qu'elles ne sont pas suivies et éclairées d'une saine théorie de la nature et des attributs de l'Être des êtres. C'est que, si elles répandent sur lui quelques lumières, si elles donnent l'idée de cause et l'idée d'être absolu, elles ne font connaître néanmoins qu'une sorte d'abstraction ; et si elles ne laissent pas de doutes dans les intelligences sur le fait qu'un Dieu existe, elles y laissent le vague sur cette question capitale : Quel est-il ? D'ailleurs cette circonstance, que la plupart d'entre elles sont acceptées par les systèmes les plus divers, montre combien sont vagues et vides des théories qu'à la seule exception des athées, tous les philosophes peuvent accepter : naturalistes, déterministes, panthéistes. Comment un Dieu aussi inconnu et si peu défini qu'il convient à des doctrines que je repousse, saurait-il convenir à la mienne ? Tous ces arguments si subtils et si élevés que nous venons d'étudier, ont en effet ce sort, qu'en passant de leur ensemble à l'étude de Dieu lui-même on s'aperçoit avec douleur qu'une bonne démonstration de l'existence d'un Être suprême est non-seulement une œuvre très-abstraite, mais encore une œuvre très-défectueuse, très-obscure, vu qu'elle ne fournit pas au sujet de Dieu ce qui

importe. Ce qui importe, c'est de le connaître, c'est de savoir ce qu'il est en lui-même, ce qu'il est pour la création, et surtout ce qu'il est pour nous.

Sous ce point de vue aussi l'Évangile est philosophe sans le vouloir.

L'Évangile, qui ne démontre pas l'existence de Dieu, la suppose connue par les œuvres, par les manifestations de Dieu, auxquelles la raison n'a pas dû résister. Selon l'Évangile, Dieu a été peu connu, mal connu, ou bien il est resté inconnu (Ev. de saint Jean I, 18; F. 1 Épître aux Corinth. I, 21), et ce n'est pas à démontrer son existence qu'il faut s'attacher, c'est à faire bien connaître ce qu'il est.

CHAPITRE III.

La nature et les attributs de Dieu.

I. — *De la nature de Dieu.*

Quand l'existence d'un Dieu est démontrée d'une manière générale, l'esprit ne possède encore que l'existence d'un être abstrait, principe, cause ou auteur de tout, Être suprême en un mot, mais vide de tout attribut spécial. Aussi, quelque précieuse que puisse être cette étude fondamentale, elle est essentiellement préliminaire, et immédiatement après elle il en faut faire une autre beaucoup plus directe. Et si elle n'est pas plus importante, elle est du moins plus décisive, puisque seule elle donne une valeur réelle à la première en apportant une figure déterminée à l'Être qu'on a constaté. Cette étude est celle de la nature de Dieu et de ses attributs.

En effet, par la connaissance de ce que Dieu est, et surtout de ce qu'il nous est à nous, la démonstration philosophique ou spéculative de son existence change de nature ; elle acquiert pour l'âme un tel prix, elle lui inspire un intérêt si clair et si net qu'elle prend tous

les caractères d'une vérité nouvelle. Les preuves deviennent d'autant plus fortes qu'elles nous deviennent plus personnelles, c'est-à-dire que les études sur ce qu'il est à tous nous expliquent mieux ce qu'il veut que nous lui soyons. L'existence de Dieu est d'autant mieux comprise, qu'elle est plus rapprochée de nous, et que la nôtre est plus engagée dans la sienne. Sous ce rapport, l'anthropologie sérieuse et complète est bien véritablement le meilleur flambeau de la théologie. Du moins la théologie prend sa forme la plus positive et la plus précise quand elle s'éclaire et se corrobore de toutes les affections de l'homme, comme elle en embrasse et en domine toutes les destinées.

Mais jusqu'à quel point est-il permis à la bonne métaphysique d'écouter ainsi l'homme sur son Maître, et de consulter non-seulement les idées de sa raison, mais encore les inspirations de son cœur? Jusqu'à quel point la science de Dieu peut-elle tenir compte des vœux et des espérances de l'homme? N'est-ce pas livrer la théologie à la poésie que d'en faire dépendre les théories du caprice de nos intérêts ou de nos affections? Sans doute, une théologie aussi empreinte d'humanité pourra être plus touchante, mais en sera-t-elle plus vraie?

On répond que non, et l'on en cite pour preuve une chose frappante. On cite ce fait, que le langage de la religion qui s'adresse de préférence aux émotions de l'âme, et ne parle de Dieu qu'autant qu'il se fait

aimer ou craindre, est plus touchant que lorsqu'il s'adresse à la seule intelligence, mais qu'alors il ne donne d'ordinaire que des idées fausses. Et il est très-vrai que si la religion traite les mêmes questions que la philosophie, ses enseignements, plus oratoires, ont dans sa bouche une force qu'ils n'ont pas dans le langage plus sévère de la philosophie ; que l'effet des sermons les plus médiocres est plus grand que celui des plus belles leçons de métaphysique ; qu'ils vont encore plus au cœur et à l'imagination là où ils revêtent davantage les formes de la poésie ; mais que la vérité ne peut que perdre à ces altérations dictées par nos émotions. Néanmoins, tout cela n'est vrai que dans le cas où les émotions altèrent. Or, telle n'est ni leur mission véritable ni leur nature essentielle. Dans la règle, elles en ont une plus belle et plus auguste ; elles accompagnent les idées comme la chaleur accompagne la lumière, et si parfois elles troublent, souvent elles aident et achèvent ce que la pensée pure a eu la mission d'entreprendre et d'ébaucher. Le jeu des émotions n'est pas un vain jeu, et n'est pas naturellement un jeu dangereux. Loin de là, il est voulu pour des buts qu'elles seules font atteindre ; et si la puissance des chants sacrés, des psaumes de David, des hymnes du moyen-âge, des cantiques de l'Allemagne, surpasse non-seulement celle des plus sublimes leçons de métaphysique, mais encore celle des poésies profanes les plus magnifi-

ques, ce n'est pas pour appuyer l'erreur, c'est pour appuyer la vérité, que celui-là même qui est l'objet de ces chants a prêté leur puissance aux émotions dont l'hymne est le langage naturel. Sans cet accompagnement de chaleur, la vérité sévère, austère, ne serait que la vérité froide et glacée.

Toutefois, la théologie de forme poétique ou oratoire n'est pas de la science, et souvent l'exemple des âmes les plus pieuses atteste le mieux combien il importe que ce soit, en dernière analyse, la science elle-même qui nous instruise de Dieu. Les idées pures ne se trouvent que chez elle, et la théologie qui renonce à la science pour des hymnes, des sermons, des litanies, altère non-seulement la connaissance de Dieu, mais toutes les autres, l'anthropologie et la cosmologie à leur tête. La vraie science de Dieu, au contraire, apporte le jour partout.

C'est dire, en termes formels, qu'elle est une science. Et il faut bien l'ajouter, elle est la plus difficile des sciences. Qu'on en juge par la question qui est la première de toute la théologie, à savoir : Quelle est la nature de Dieu ?

Certes, c'est là, si simples qu'en soient les termes, le problème le plus accablant pour la raison. Et pourtant il faut l'aborder, il faut le résoudre autant que faire se peut, en l'état ou avec la lumière de chaque siècle, et non pas au nom de la poésie ou avec les paroles de l'éloquence, pour produire dans l'ima-

gination je ne sais quels vains fantômes, dans le cœur quelles stériles émotions, mais pour donner à la raison de saines et solides notions qui assignent à l'homme sa vraie place sous le soleil de Dieu. En effet, cette question n'implique pas toute la théologie seulement, et éclaire, quand elle est bien instruite, tous les attributs de Dieu ; mais elle illumine encore ses œuvres et ses rapports, choses sans lesquelles on ne sait rien dans l'univers, et choses qu'on ne peut connaître qu'autant qu'on connaît la nature de Dieu, telle qu'il nous donne de la saisir.

On appelle nature de Dieu, ce qui distingue, non pas ses manifestations, ses attributs et ses manières d'être, mais son être même de tout autre.

La métaphysique ancienne a beaucoup flotté et beaucoup erré sur ce sujet. La métaphysique moderne, sans affecter l'ambition de ne plus flotter ni errer, a une marche plus ferme. Elle conçoit l'Être divin sous cinq formes principales : 1° Comme existence purement absolue ; 2° comme substance universelle et unique ; 3° comme pensée absolue ; 4° comme causalité absolue ; 5° comme sujet absolu ou personnalité suprême.

De ces conceptions, les quatre premières ne nous donnent qu'un Dieu abstrait ; la cinquième contient seule un Dieu personnel et réel. Elle est donc, non-seulement préférable à toutes les autres, elle est la seule admissible pour l'être dont la vie exige un Dieu

personnel et réel. Mais quelle que soit celle de ces conceptions qu'on préfère, et chacune a ses défenseurs, de chacune, y compris la cinquième, il est difficile de faire jaillir des notions propres à nous révéler la nature de Dieu. Car autant il est facile de déterminer l'essence logique de Dieu, c'est-à-dire la nature de l'idée de Dieu, autant il est difficile de définir Dieu lui-même ou la nature de Dieu prise dans le sens rigoureux, c'est-à-dire quand il s'agit de la substance intime, de l'essence métaphysique de Dieu. Cette substance ou cette essence est non-seulement inconnue, mais elle est incogniscible ; elle est même inabordable à l'intelligence. La pensée humaine, si abondamment éclairée par l'intelligence divine sur ce qu'il est nécessaire qu'elle sache à ce sujet d'une manière générale, tombe dans l'obscurité dès qu'elle tente de s'élever au plus haut, ou se débat dans les contradictions dès qu'elle veut préciser l'infini. La nature de la Divinité a été dans tous les siècles le sujet des plus éclatantes méditations, toutes les littératures en rendent témoignage dans leurs pages les plus brillantes ; mais nulle part l'esprit humain n'est arrivé à la science sur cette question. Au contraire, s'il n'en est pas demeuré à son début, du moins plus il a cherché à comprendre l'essence divine, plus il a été effrayé de son incompréhensibilité, et plus il a dû se féliciter de son sentiment toujours agrandi de cette adorable grandeur. Car tous ses efforts n'ont pas été

stériles ; on ne médite pas infructueusement sur celui qui est toutes les perfections réunies. L'humanité s'est comme illuminée dans ces études, et le fini a pu entrevoir l'infini. Seulement elle n'a pu, elle ne peut saisir l'infini, et Fénelon a eu la parole au nom de tous les penseurs quand, s'adressant à Dieu, il s'est écrié avec une effusion toute pleine de son beau génie : « Vous êtes si grand et si pur dans votre perfection, » que tout ce que je mêle du mien dans l'idée que » j'ai de vous, fait qu'aussitôt ce n'est plus vous- » même. Je passe ma vie à contempler votre infini » et à le détruire. Je le vois, et je ne saurais en » douter ; mais dès que je le veux comprendre, il » m'échappe, ce n'est plus lui, je retombe dans le » fini. J'en vois assez pour me contredire et pour me » reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est » moins que vous-même ; mais à peine me suis-je » relevé que je retombe de mon propre poids... Ce » n'est pas un nuage qui couvre votre vérité, c'est la » lumière de cette vérité même qui me surpasse ; » c'est parce que vous êtes trop lumineux et trop » clair que mon regard ne peut se fixer sur vous. » (*De l'existence de Dieu*, p. 287.)

Rousseau à son tour dit avec sa raison austère : « Je » ne connais pas l'Être suprême auquel j'ai donné le » nom de Dieu, il se dérobe également à mes sens et » à mon entendement : plus j'y pense, plus je me » confonds. Je sais très-certainement qu'il existe, et

» qu'il existe par lui-même; je sais que mon exi-
» stence est subordonnée à la sienne, et que toutes
» les choses qui me sont connues, sont absolument
» dans le même cas. J'aperçois Dieu partout en ses
» œuvres; je le sens en moi, je le vois tout autour de
» moi; mais sitôt que je veux le contempler en lui-
» même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il
» est, quelle est sa substance, il m'échape, et mon
» esprit troublé n'aperçoit plus rien. Pénétré de mon
» insuffisance, je ne raisonnerai jamais sur la nature
» de Dieu, que je n'y sois forcé par le sentiment de
» ses rapports avec moi. » (Émile, livre IV.)

« Qu'est-ce que Dieu? dit un autre texte. — Loin
» de rien dire ici de l'Être suprême, gardons, en l'ado-
» rant, un silence profond : le mystère est immense,
» et l'esprit s'y confond : Pour dire ce qu'il est, il
» faut être Dieu même. »

Cela est très-vrai, et cependant Dieu veut être connu; et non-seulement il veut que nous sachions ce qu'il nous est, il veut encore que nous entrevoyions ce qu'il est en lui-même, de sorte que ces textes si éloquents, on les taxerait volontiers d'un peu d'exagération, si l'on pouvait réellement exagérer la mystérieuse grandeur de Dieu. Le fait est que cette grandeur est insaisissable; que Dieu a voulu rester pour nous dans un certain mystère. Mais il n'a pas voulu rester inconnu de nous. Il ne pouvait faire comprendre sa nature sans changer la nôtre; mais il ne se dérobe entièrement ni à nos sens, ni

à notre entendement. Loin de là, tout son être éclate aux yeux de l'intelligence, et sa magnificence montre partout à ceux du corps qu'il a voulu se faire sentir à l'homme tout entier. Raison infinie, il a voulu se révéler à la raison finie, mais non point à elle seule, ni principalement à elle. Aussi, en nous le donnant, la spéculation purement métaphysique ne saurait-elle nous suffire. A peine Dieu est-il entrevu de l'intelligence, qu'il devient essentiellement pour nous objet d'une méditation affective, qu'on éprouve pour lui un sentiment de communauté mystique et d'affinité spirituelle. Et c'est aux âmes où cette affinité est le mieux sentie, cette communauté le mieux établie, qu'il se montre avec le plus de puissance. C'est là une des vérités sur lesquelles le christianisme insiste le plus et que les discours de Jésus-Christ mettent dans leur jour le plus éclatant.

Ils le font avec d'autant plus d'autorité que le Fils de Dieu révèle mieux non-seulement l'idée, mais encore la nature de Dieu. « C'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et Celui que tu as envoyé. » (Év. de St Jean, XVII, 3.) Là est la vérité. Dieu et ce qu'il nous est demeure inconnu à qui ne le reçoit pas avec affection et amour; il demeure inconnu à qui n'est pas à Dieu, c'est-à-dire ne se donne pas à Dieu et ne s'unit pas à lui comme un Fils de Dieu. Dieu se révèle au contraire à ceux qui se donnent et s'unissent à lui comme lui est uni à ce

même, il n'y a rien de plus dangereux, de plus insensé que d'exagérer à plaisir notre ignorance de la nature de Dieu. Toutefois, on s'est quelquefois trop abandonné et trop avancé dans la voie, non moins dangereuse, d'une confiance téméraire. On n'a pas voulu se borner à déterminer la nature de Dieu autant qu'il nous a donné de le faire. Oubliant que nous ne savons rien si ce n'est d'une manière relative, brisée, limitée et colorée par ce prisme qu'on appelle l'intelligence humaine; oubliant que toute notre science est anthropomorphistique, on a voulu déterminer la nature de Dieu d'une façon précise, absolue, apodictique. « Savoir qu'il existe un Dieu, a-t-on dit, c'est déjà avoir pénétré profondément dans sa nature. »

En sens contraire, c'est là évidemment une assertion aussi exagérée que celles qui se complaisent dans la peinture de notre ignorance absolue. Ajouter en outre, comme on l'a fait, « qu'il ne nous manque plus qu'une méthode qui nous serve à opérer l'analyse de l'idée de Dieu d'une manière rigoureuse et scientifique, » c'est se livrer à une confiance plus pieuse que philosophique et s'exposer à l'inconvénient de n'avoir qu'une théologie subjective, qu'une théologie purement logique. Or, on l'a fort bien dit : Dieu n'est pas une abstraction, le sujet d'une définition logiquement bonne; loin de là, il est la cause des causes, la raison universelle et l'être tout parfait. Mais quand on a ajouté qu'à ce

seul titre il est déjà le Créateur et la Providence, on s'est fait illusion, puisqu'à tous ces titres ceux de cause, de raison, de créateur et de providence même, il n'est encore qu'un être abstrait, qu'un créateur, créature de notre conception. Direz-vous pour lui donner la réalité, que c'est là le Dieu de la conscience et que la conscience est infaillible? Sans doute la conscience est infaillible, si quelque chose l'est en nous; mais rien ne l'est, et la conscience bien interrogée, ne nous dit que ceci : C'est ainsi que je conçois Dieu. Et elle ne peut pas en dire davantage. La conscience n'est pas une source de connaissances; elle ne nous rend que notre idée, et si notre idée de Dieu est une des quatre premières d'entre les cinq conceptions que nous avons données tout à l'heure, comme le résumé de la théologie dominante, jamais on ne ferait jaillir de son analyse un Dieu réel, un Dieu personnel. Et la cinquième elle-même, celle qui comprend Dieu comme la personnalité suprême, ne la fait pas connaître. En général, loin d'entrer profondément dans la nature de Dieu par la seule conception de son existence, on s'arrête évidemment à l'idée de cette existence. Quelle idée se faire de la nature d'une existence purement absolue? (première conception.) Quelle idée se faire de la nature d'une substance unique et universelle? (seconde conception.) Quelle idée se faire de la nature d'une pensée absolue? (troisième conception.) Quelle idée se faire enfin de la nature d'une causalité suprême?

(quatrième conception.) Il est donc évident qu'il ne suffit pas d'analyser notre idée de Dieu pour avoir sa nature : l'analyse de notre idée de Dieu n'est que celle d'une conception plus ou moins logique.

La nature de Dieu ne se reconnaît que dans l'analyse de l'essence de Dieu, de la substance divine; et celle-ci, nous l'avons dit, est inabordable pour notre intelligence comme l'est la chose la plus extérieure même de son être, c'est-à-dire le mode de son existence.

Ce qui nous est donné sur Dieu répond d'ailleurs à ce qui nous est donné sur nous-mêmes. Notre essence même n'est pas abordable pour notre intelligence.. Mais par les manifestations de notre âme nous connaissons suffisamment ses attributs, et de ses attributs nous inférons suffisamment sa nature pour pouvoir nous comprendre. Nous nous sommes à la fois un mystère et ce que nous connaissons le mieux. Dieu est à la fois pour la raison le plus grand des mystères, et ce dont il affirme l'existence, l'être et les attributs, la nature même avec le plus d'assurance. Il suffit pour se convaincre de l'incontestable réalité d'une science si sûre et d'une ignorance si absolue, d'examiner la notion la plus parfaite que nous croyons avoir de la nature de Dieu.

En effet, chacun dit volontiers, sur l'essence ou sur la nature de Dieu, qu'il est un esprit, et l'on ajoute, sur le mode de son existence, que ce mode est celui

d'un esprit. Mais que fait-on par ces définitions? Rien au premier abord. La nature ou la substance des esprits nous étant inconnue, loin de rien définir en disant que Dieu est esprit, nous le classons tout simplement dans la catégorie de l'inconnu. Toutefois, en y regardant de plus près, nous ne sommes pas aussi dupes des mots qu'on pourrait le croire. La notion de la spiritualité embrasse celle de l'immatérialité, et par conséquent celle d'un affranchissement complet de toutes les limites de matière ou d'espace. Elle embrasse la notion de la vie, car la conception d'un esprit mort impliquerait contradiction, la mort ne pouvant atteindre que le corps. Elle implique la notion de la vraie vie, de la vie conçue dans sa perfection, sa force et sa vigueur, sa puissance de manifestation, et par conséquent sa gloire créatrice. Elle implique enfin la notion de l'intelligence et de la science, sans lesquelles l'esprit ne se conçoit pas.

Cette notion de spiritualité a donc une portée réelle, et si elle ne nous révèle pas la nature de Dieu tout entière, elle est loin de ne pas l'aborder. Elle l'aborde même sous le point de vue le plus sûr et le plus fécond. C'est pour cela que les Saintes-Écritures affectionnent le mot d'esprit (πνεῦμα) appliqué à Dieu. Et ce n'est pas pour elles un terme vide de sens. Au contraire, elles parlent de l'esprit de Dieu comme d'une source de vie et de puissance, et quand elles imposent à l'homme l'obligation de mener une vie

spirituelle à l'imitation de leur créateur, qui est esprit, elles lui imposent une série d'obligations très-positives, très-sublimes, et dont il se fait une idée très-nette.

Ici encore on court après l'objection et l'on dit, sur le fond même de la question, le mot *esprit*, que les Saintes-Écritures parlent le langage reçu sans en créer un autre; qu'elles prennent les locutions familières au peuple et n'improvisent pas de définitions pour les métaphysiciens. Cela est très-fondé, et cependant cela n'est vrai que dans de justes limites. Le fait est que la révélation s'est créé une terminologie à elle, une terminologie qu'elle n'a prise nulle part. Elle a tout créé, les idées et les mots; elle a spécialement établi la spiritualité de Dieu dans ces paroles si célèbres : Dieu est Esprit et veut être adoré en esprit et en vérité.

On a mille fois raison de dire qu'il ne faut pas faire une définition métaphysique d'une parole éthique, de ce grand mot : *Dieu est esprit, et veut être adoré en esprit et en vérité*. Dans ce mot Jésus-Christ combat les idées fausses d'un culte imparfait. Sa leçon est essentiellement éthique. Il déclare, sur la grande question du culte, que Dieu n'est pas un de ces êtres anthropomorphistiques, de ces faux dieux, qui prennent plaisir aux dons matériels, aux sacrifices pompeux et aux prières solennelles qu'on leur offre ; qu'il n'agrée notre culte qu'autant que c'est l'esprit qui le dicte, et

que la vérité des sentiments en sanctifie les cérémonies; qu'il rejetterait tout ce que le coupable lui présenterait de plus précieux et de plus magnifique avec le mensonge, l'hypocrisie ou la haine dans le cœur, et la fraude sur les lèvres. Être non charnel, être spirituel, être saint et pur, Dieu veut un culte spirituel, saint et pur; voilà ce que dit Jésus-Christ : ce qu'il proclame, c'est une vérité morale, ce n'est pas une définition métaphysique. On a mille fois raison de dire tout cela. Mais il n'en n'est pas moins vrai que la parole de Jésus-Christ sanctionne, à l'occasion d'une question de culte, une opinion de philosophie, et qu'elle est devenue un principe de métaphysique pour la spéculation chrétienne.

La notion de la spiritualité de Dieu est donc loin d'être vide ou stérile. C'en est au contraire une des plus pleines et des plus fécondes, en métaphysique comme en éthique. Mais il ne faut pas s'exagérer la lumière qu'elle jette sur la nature de Dieu. Quand on dit que Dieu n'a de commun avec les corps, ni l'étendue, ni les dimensions et qu'il n'occupe pas d'espace et ne déplace rien ; quand on résume ces énumérations en un mot pour dire que Dieu est esprit, quelle est la portée réelle de cette notion. Que signifie la spiritualité de Dieu, et que veut-on dire, quand on pose sur la nature de Dieu cette affirmation, Dieu est esprit ?

Si positive que soit la forme de notre langage, tout

ce que cette théorie contient d'essentiel se réduit néanmoins à ceci, c'est que d'entre les attributs d'un corps, aucun ne convient à Dieu; que ce qui distingue sa nature ou ce qui dans l'état actuel de la science la caractérise le mieux, c'est qu'elle a par excellence la réalité d'un esprit. Voilà bien tout ce que nous affirmons quand nous disons que Dieu est esprit, et la valeur du tout dépend de l'idée que nous avons des réalités d'un esprit. Ce sont ces réalités qu'il faut bien saisir. Elles sont grandes. Elles ne sont rien moins que la totalité des facultés spirituelles. Indéfinies dans l'homme, elles sont infinies, illimitées, immenses en Dieu. Ce sont les réalités des réalités, et ce n'est pas le cas d'en parler avec je ne sais quelle hauteur de compassion. On affirme que si, en disant Dieu est esprit, nous croyions dire quelque chose de plus caractéristique ou donner à Dieu un attribut de plus que lorsque nous disons, *Dieu est*, nous nous tromperions. On dit que les mots *celui qui est*, disent infiniment plus que les mots *Celui qui est esprit*. Fénelon lui-même a fait cette remarque (p. 215) : « *Celui qui est esprit* n'est qu'esprit, *celui qui est*, est tout être et est souverainement. Dieu n'est pas plus esprit que corps. » « Il est lui-même, dit encore Fénelon, tout ce qu'il y a de plus réel. Il a tout l'être du corps sans être borné au corps; tout l'être de l'esprit sans être borné à l'esprit, et de même des autres essences possibles... L'Être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce,

Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit (p. 243-246)... Au sens où l'Écriture appelle Dieu esprit, je conviens qu'il en est un ; car il est incorporel et intelligent ; mais dans la rigueur des termes métaphysiques, il faut conclure qu'il n'est non plus esprit que corps. S'il était esprit, c'est-à-dire déterminé à ce genre particulier d'être, il n'aurait aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient, il ne pourrait ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir. » Mais toute cette correction a l'inconvénient de porter à faux. Personne ne s'est jamais imaginé qu'il ajoutait quelque chose à Dieu en le qualifiant d'Esprit. Ce qu'on a voulu, ce qu'on a cru faire, c'est d'avoir une vue plus pure, une conception plus vraie de sa nature, c'est de dire quelque chose de moins vague, de plus déterminé que le mot *est*, qui n'implique que l'*existence*, l'existence vide et froide, cette existence que le matérialiste ou le panthéiste peut proclamer tout aussi bien que le théiste et le spiritualiste. Et quoiqu'en dise Fénelon, la vraie métaphysique a raison d'insister sur l'idée que Dieu est esprit ; la saine théologie est dans ce mot.

Seulement il faut se garder de croire qu'on définit exactement la nature de Dieu quand nous proclamons sa spiritualité. Loin d'avoir la science intime de l'être divin, nous n'avons que celle de ses attributs ; et son essence est pour nous comme celle de toute chose,

comme la nôtre, un mystère où nous voyons assez clair peur marcher vers la vérité, pour avoir l'obligation de l'aimer et de la suivre; mais pas assez pour dire que nous tenons la vérité pure et entière. C'est ce milieu, ce demi-jour, ce clair-obscur qui est la condition de notre science, de notre foi et de notre vertu. Et cette condition est bien la loi, sinon de notre être à tout jamais, du moins celle de son existence présente. Car en rien, ni notre vertu, ni notre foi, ni notre science ne va jusqu'au bout, et quand nous parlons en particulier de la connaissance de Dieu, nous n'avons en réalité et que très-incomplètement encore l'idée de ce que nous voudrions en connaître.

Aussi tous les plus sages d'entre les penseurs éminents se gardent-ils bien de prétendre à ce qu'on peut appeler rigoureusement la science de sa nature. Et quand ils ne le disent pas expressément, leur réserve n'en est que plus grande. Prenons un illustre exemple. Bossuet, dans la Connaissance de Dieu et de soi-même, parle d'abord très-peu de Dieu, et même trop peu; ensuite il évite de traiter de sa nature. Ce qu'il en dit enfin ne concerne que les attributs divins. En général, on est moins avisé ou moins bien inspiré, et il arrive à beaucoup de philosophes et à beaucoup de théologiens de croire qu'ils parlent de la nature de Dieu, tandis qu'ils ne parlent réellement que de ses attributs. Un savant de nos jours se trompe à cet égard plus ouvertement que

d'autres (Lutz, Biblische Theologie, p. 41). Traitant de l'essence ou de la nature de Dieu en elle-même (vom Wesen Gottes an sich), il constate d'abord la personnalité et la supramondanéité (Überweltlichkeit). Il dit que la personnalité embrasse la conscience, la volonté et la spiritualité. Mais d'abord la supramondanéité implique l'extramondanéité, et celle-ci exclut l'intramondanéité, ce qui est absurde, car un Dieu qui est au-dessus du monde et hors du monde, mais non pas dans le monde, n'est pas un Dieu. Ensuite, ni l'un ni l'autre de ces caractères ne nous font connaître Dieu. La supramondanéité offre essentiellement l'attribut de l'invisibilité. Or il saute aux yeux qu'en procédant de la sorte, en s'attachant à l'invisibilité comme à une qualité essentielle, on n'arrive pas à la théorie de la substance ou à la science de la nature de Dieu, et que ce que l'on étudie en réalité, ce ne sont que ses attributs les plus secondaires. La personnalité elle-même ne nous donne pas sa nature : elle n'en est que la libre disposition.

Les plus sages d'entre les penseurs s'abstiennent à la fois d'enseigner la nature de Dieu ou d'en scruter l'essence, et tout en se gardant de ces exagérations de notre ignorance, qui deviennent facilement des lieux communs plus propres aux déclamations oratoires qu'à l'investigation philosophique, ils s'attachent à l'étude approfondie des attributs divins, sachant bien que la pensée humaine n'arrive réellement à la

nature de Dieu que par ses attributs, et que ces derniers nous permettent quelques inductions très-positives sur la première.

II. — *Les attributs de Dieu.*

Du moment où l'on veut bien prendre les mots, la nature de Dieu, non plus dans le sens étroit d'essence ou de substance, ce qui amène des prétentions ambitieuses, mais en un sens plus large, celui de caractère distinctif ou exclusif, ce qui doit satisfaire la raison la plus exigeante, une bonne et sublime théorie sur cette matière peut être donnée. La nature de Dieu prise en ce sens peut réellement être induite de *ses attributs essentiels*. A la vérité la nature de Dieu ne saurait se toucher au doigt comme celle des êtres accessibles à l'expérience manuelle; mais elle s'établit aussi bien que la nature de l'homme et mieux que celle de tout autre être spirituel de l'univers, avec plus de précision et plus de certitude.

En effet, la connaissance d'un être, d'une substance, nous est donnée réellement jusqu'à un certain point dans ses attributs, ses qualités. En dernière analyse, les qualités ne sont pas des abstraits et des points de vue seulement, ce sont des éléments, ce sont des parties dont la substance est l'ensemble, la totalité indivise. Les qualités ne sont pas l'objet, mais elles représentent l'être analysé, divisé. On l'a dit, ôtez

toutes les qualités d'un objet, toutes ses manières d'être, il ne reste rien. La substance n'est quelque chose de réel, l'être quelque chose de positif, de distinct, de différent de tout autre que par ses attributs. Se figurer la substance d'un être ou d'un objet comme une sorte de véhicule uniquement fait pour porter les qualités, c'est se créer des choses purement imaginaires. La science de la nature, de la substance de Dieu, si l'on veut, nous est donc donnée autant qu'elle peut l'être dans la théorie de ses attributs, et sans parler même de la révélation, cette connaissance nous est départie en philosophie par deux voies différentes. Elle l'est par la voie de l'observation ou de l'expérience et par la voie de l'intuition directe dans les idées de la raison. Sans doute on a contesté tour à tour la réalité et la valeur de ces deux ordres d'idées, leur origine et leur naissance. (Voir M. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, et la *Revue de l'Instruction publique*, année 1855, p. 470 et suiv.) Mais les contestations ne sont pas plus mortelles aux faits de la métaphysique qu'à ceux de la morale. Elles ne le sont qu'aux erreurs, aux faits imaginaires qui, n'importe dans lequel des deux camps opposés, veulent passer pour réels.

Ainsi, les rationalistes contestent bien aux empiristes l'idée, qu'on arrive à la conception de Dieu la plus parfaite qui soit possible, en lui donnant au plus haut degré les attributs qui s'observent dans les

autres êtres moraux, et en dégageant de toute limitation ce que l'expérience découvre de général dans les choses particulières, de permanent sous la mobilité des phénomènes. Ils querellent, fort à leur aise, Bossuet lui-même d'avoir succombé aux séductions de cette science trompeuse, et d'avoir donné en théologie un exemple trop imité des dogmatistes faciles. Mais d'abord cette méthode est familière aussi aux philosophes, et aux plus renommés d'entre eux. Ensuite il n'est pas évident du tout que cette méthode n'aboutit point, puisque son assistance fait aboutir celle qui lui dispute la supériorité. Sans doute il n'est aucun des attributs de Dieu qui n'aille au-delà des conceptions auxquelles nous pouvons arriver en élargissant et en élevant au plus haut degré toutes les qualités que nous observons ; sans doute il n'est aucun de ces attributs qui ne nous dépasse nous-mêmes autant que l'infini dépasse le fini. Et ni nous ni les anges idéalisés nous ne fournirons jamais à la raison tous les éléments qu'il lui faut pour constituer la plénitude de la Divinité. Il ne faut donc pas nous borner à ce que suggère l'observation, cela est incontestable ; il faut, au contraire, demander secours et assistance aux conceptions les plus pures de la raison, bien convaincus que tout ce qu'elle nous pourra donner ne suffira pas encore. Mais puisque les idées de la raison, si absolues, si nécessaires et si supérieures qu'elles soient, n'éclosent pas d'elles-mêmes

et ne suffisent pas à elles seules, la vraie science, loin d'exclure soit la spéculation, soit l'expérience, reçoit des deux mains ce que chacune d'elles lui offre de plus pur. L'une des deux méthodes n'est pas plus philosophique que l'autre; aucune des deux n'est plus vulgaire que sa rivale ou sa compagne, compagne forcée, nécessaire, si ignorée, si méconnue qu'en soit l'existence ou l'œuvre à certaines époques. Car si c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui domine ou est en faveur et se trouve prônée, il n'en est pas moins vrai que toutes deux sont toujours là, les mêmes, également puissantes et de droit divin toutes deux ; car la vérité nous inonde sans cesse et par les sens et par la raison, par le monde extérieur comme par le monde intérieur, soleil de l'un et de l'autre. Les idées de la raison ne se mettent pas au monde d'elles-mêmes, et sans le secours des excitations du monde externe; au contraire, elles ne jaillissent de leur source cachée et ne se produisent au grand jour qu'au moyen de tout cet ensemble de phénomènes et de perceptions qu'on appelle l'expérience, quoiqu'elles n'y prennent ni leur origine ni leur vérité. Il est donc bien permis de dire à ceux qui veulent exagérer les méthodes de l'empirisme, sinon qu'elles aboutissent, du moins qu'elles font aboutir.

Mais ce qui ne leur est pas permis, c'est de dire qu'elles aboutissent à elles seules. Ce qui est funeste à l'empirisme, c'est de ne tenir aucun compte des idées

rationnelles ; ce qui fait sa condamnation, c'est de les qualifier de pur produit de la science, de filles stériles de la spéculation. Loin de mériter cette proscription, les idées rationnelles ont une source aussi naturelle et une sanction aussi légitime que les autres. Elles se perfectionnent d'après d'autres règles et s'appliquent à d'autres objets, mais elles suivent des lois tout aussi invariables et s'occupent d'objets aussi réels que les autres. Elles naissent tout aussi naturellement et tout aussi inévitablement en vertu du même ordre providentiel qui préside au jeu de toute pensée divine et humaine. Et ce n'est pas aux seuls philosophes que la voie rationnelle, qui mène à Dieu si directement, si grandement, est ouverte, pas plus que l'autre source ou la voie empirique, qui mène à Dieu d'une manière si séduisante et si aisée, n'est ouverte au seul vulgaire. Dieu est à toutes les intelligences et toutes vont à Dieu par tous les chemins. Entre les philosophes et les esprits vulgaires il n'y a que cette différence, c'est que les philosophes se rendent compte de la voie par laquelle ils vont à la vérité, tandis que les peuples reçoivent la vérité, indifférents sur la question du chemin qu'elle prend pour leur arriver.

Mais passons de la question de méthode à la question de fond : quels sont les attributs de Dieu selon la science, je ne dis pas un peu avancée, je dis un peu ébauchée de l'humanité?

Si nous écoutons les idées les plus sûres qui sont

aujourd'hui dans la raison universelle, de quelque manière qu'elles y soient entrées, par la voie de la spéculation pure ou par celle de la révélation; si nous écoutons les idées qui sont aussi les plus absolues, Dieu est d'abord l'Être *nécessaire*, c'est-à-dire, celui qui ne peut pas ne pas être, nulle existence ne se concevant sans la sienne; celui qui ne peut pas être par un autre et qui ne peut pas même être par lui, nul être ne pouvant se donner l'être.

En second lieu, Dieu est l'Être *infini*, c'est-à-dire celui auquel on ne saurait assigner de limite d'aucune espèce, ni de temps ni d'espace, ni de quantité, ni de qualité.

En troisième lieu, Dieu est l'Être *immuable*, c'est-à-dire celui en qui il ne se conçoit nul changement de nature, nulle modification propre à ajouter actuellement ou à ôter jamais une perfection, nulle manière d'être autre que celle qui est, qui a toujours été et sera toujours.

Et non-seulement la raison parvenue en son état normal conçoit Dieu ainsi très-naturellement, mais elle ne peut pas le concevoir autrement: Dieu contingent, Dieu limité, Dieu modifiable, perfectible ou susceptible de décadence, implique contradiction.

Ces trois grands attributs ainsi résumés, mais que n'épuiserait aucune description, expriment donc en quelque sorte l'essence même de Dieu; ils nous permettent au moins d'entrevoir sa nature d'une façon

quelconque. Ils se nomment, pour cela, en termes d'école, *attributs substantiels* ou *métaphysiques* de Dieu, ou bien attributs *essentiels* ou *immanents*.

De ces trois attributs, qui sont fondamentaux, il en découle trois autres, qu'on appelle dérivés, et qui sont essentiels ou métaphysiques encore.

En effet, de la nécessité de Dieu découle son *unité*, puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul nécessaire. De son immutabilité se déduit son *éternité;* car ce qui ne peut changer et n'a pu naître, est forcément éternel. Enfin de son infinité résulte son *omniprésence;* car l'infini, ce qui n'a pas de limite, remplit nécessairement de son être tout ce qui est, et est nécessairement présent partout.

Voilà donc deux ordres d'attributs, les uns primordiaux, les autres dérivés; tous conçus de la même façon, absolue, nécessaire, et par la même faculté, la raison mise en jeu par l'expérience.

On a, il est vrai, renouvelé à leur sujet la vieille querelle du rationalisme et du sensualisme.

L'humanité n'est arrivée aux uns comme autres, ont dit les rationalistes, qu'*à priori*, c'est-à-dire par la conception rationnelle ou immédiate. Elle n'aurait pu y arriver à *posteriori*, par l'induction tirée de l'observation. Les phénomènes ne peuvent donner que ce qu'ils ont, et ils n'ont rien de nécessaire, d'absolu, de parfait. Comment, par exemple, aurait-on dérivé l'éternité de Dieu de la durée d'une existence phénoménale

et passagère? Il n'y aurait qu'un moyen. Ce serait de faire jaillir l'idée d'*éternité* de l'idée de temps. Mais le temps est le fils de l'éternité, il n'en est pas le père. C'est l'idée de temps qui, par la nature de notre raison et en vertu d'une de ses opérations dont le mystère se révèle toujours davantage quand on veut bien s'y appliquer, est issue de celle de l'éternité, dont le temps est une fraction. Ce n'est donc pas cette idée qui a pu enfanter celle de l'éternité; la fraction ne donne pas la naissance au tout. C'est le contraire qui a lieu. L'idée de temps n'a donc pas plus fourni celle de l'éternité que l'idée de l'espace n'a fourni celle de l'immensité. C'est la source qui rend raison du fleuve, mais non pas le fleuve de la source; il n'y mène qu'à rebours. Le temps est l'expliqué, l'éternité est l'expliquant. Nul ne saurait plus aujourd'hui soutenir l'erreur ancienne, et Fénelon ne se laisserait plus tromper par le langage vulgaire comme il a fait quand il a dit : « Le temps et l'éternité son incommensurables; ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées. »

On dit qu'en dépit de toutes les antithèses des rhéteurs, le temps et l'éternité sont au fond la même chose, et si l'on ne peut pas y saisir de rapport, c'est que le temps, pris en sa totalité, est l'éternité; que, même dans la langue vulgaire, le mot de temps s'applique indistinctement à toutes les fractions de durée, celle d'une

heure, celle d'un jour, celle d'un siècle, celle de mille ans, celle de mille millions d'années, celle d'un temps infini; que les locutions vulgaires doivent éclairer chacun, puisque, dans ces locutions même, se trouve la vérité et que le temps est synonyme d'éternité; que la raison le veut nécessairement. Cela est très-vrai. Mais la raison ne fonctionne qu'autant qu'elle est mise en jeu et qu'elle l'est par l'expérience. On a donc beau dire, que l'exemple sur lequel nous venons d'insister est le plus propre à faire voir qu'on s'est trompé quand a cru arriver à la connaissance des attributs divins par voie de simple observation, et que si la raison n'est pas arrivée à *l'éternité* de Dieu en ôtant la limite du temps, elle n'est pas arrivée non plus à l'idée de *l'omniprésence* de Dieu en ôtant la limite de l'espace; que la raison n'a jamais eu besoin de faire cette opération, qu'elle n'a jamais conçu ni Dieu, ni l'espace avec des limites: que ni l'une ni l'autre de ces conceptions ne souffrent une restriction de ce genre, et que c'est en ce point que se rencontrent la nature de Dieu et celle de l'espace. On a beau dire et on a beau faire, cet exemple ne prouve pas plus que le premier en faveur du rationalisme et contre le concours de l'empirisme dans l'élaboration de l'idée de l'omniprésence de Dieu. Loin d'avoir été toujours conçue aussi parfaite qu'on le dit, il n'en est guère qui soit restée aussi défectueuse que cette idée. Si elle avait toujours été ce qu'elle est enfin devenue, si Dieu avait toujours été

conçu, non pas comme remplissant l'espace, ce qui est une conception très-grossière, mais comme également présent, puissant et actif partout; si, de plus, l'idée de l'espace avait toujours été conçue dans sa vraie pureté, comme l'absence absolue de toute limite, on n'aurait jamais trouvé deux erreurs graves dans les opinions professées sur Dieu et sur l'espace par trois philosophes très-spiritualistes et qu'il nous faut relever.

La première est celle de Leibnitz et de Clarke, qui disent que l'espace infini est un *attribut de Dieu*. Or quand il se conçoit sans limite de même que Dieu, on peut dire figurément que l'espace est un attribut de Dieu. L'espace est pris dans le sens de l'immensité, et Dieu est immense, mais l'espace est aussi pris en un autre sens, celui d'une réalité matérielle, et en ce sens, il ne saurait être un attribut de Dieu. Dieu étant incorporel, ne peut occuper ni un espace, ni l'espace, et dire de lui qu'il est ici ou là serait aussi insensé que de dire qu'il a été hier ou qu'il sera demain. Il n'est donc pas possible de prendre figurément l'espace pour désigner un attribut de Dieu.

La seconde opinion est énoncée d'une façon si étrange qu'il ne faudrait pas s'y arrêter un instant, si elle n'était professée par Newton lui-même, qui dit l'espace le *sensorium Dei*. Or, quand même ce ne serait que figurément aussi que l'illustre et pieux physicien aurait exprimé l'idée, que l'immensité de l'espace est un *medium* de perception pour l'intelligence di-

vine, l'idée n'en serait pas moins mal rendue, ni la figure moins inconvenante. Tout ce qui se passe dans l'espace tombe sous l'œil et sous l'oreille de Dieu, cela est évident; mais quand même on pourrait attribuer à Dieu un *sensorium*, et cela ne se peut que dans le même sens qu'on lui donne des yeux et des oreilles, ce ne serait pas l'espace qui serait ce *sensorium*, ce serait quelque chose de plus intérieur et de plus identique à Dieu que la simple étendue sans bornes.

On a, d'autrefois, grossi l'énumération des attributs métaphysiques de Dieu sans enrichir la théologie. On a nommé, par exemple, la *simplicité* de Dieu comme un attribut spécial; mais elle n'est pas autre chose que l'unité. *L'immensité* elle-même, dont la poésie aime tant à parler, n'est qu'une sorte d'image ou d'amplification. L'immensité absolument prise n'est que l'infini: c'est une seule et même idée autrement exprimée. L'Être infini est l'être qui n'a point de fin, et l'être immense est l'être qui n'a pas de mesure, précisément parce qu'il n'a pas de fin. Aussi, loin de multiplier ainsi stérilement les attributs de Dieu et de diviser les forces de l'intelligence humaine par un ordre de mots vides d'idées, il est plus rationnel de simplifier la conception de ces attributs. Et puisque l'éternité et l'immensité se confondent de même que l'*infinité* et l'*immensité*, il ne serait que sage de renoncer au dernier de ces deux termes. On ferait d'autant mieux qu'il amène plus aisément cette idée fausse,

que l'immensité de Dieu remplit tout. Or, c'est là une idée sur laquelle on aime à insister en poésie et dans la chaire sacrée. Et cependant si, elle est prise au sens du mot, si elle est vraie, si tout est plein de Dieu, il n'y a place pour autre chose nulle part. Si Dieu lui-même remplit l'espace, tout ce qui prétend ou paraît y être encore, n'est qu'en lui. Et quand même pour éviter de grossières conséquences qui pourraient se tirer de ce fait, on rejetterait de l'idée de l'immensité de Dieu toute nuance d'extension ou d'étendue, au sujet de laquelle la pensée se laisse aller si naturellement au faux, il resterait encore l'idée, si facile à égarer, que Dieu remplisssant tout de sa présence doit tout remplir aussi de sa puissance, et tout couvrir de sa responsabilité. Il vaudrait donc bien mieux renoncer à ce terme que de s'en servir avec une si dangereuse complaisance. Mais c'est en vain qu'on se flatterait de voir la poésie et l'éloquence abandonner jamais une épithète familière à tout le monde, chère à tous les écrivains. Loin de là, on la dit autorisée par d'excellents théologiens; mais on laisse ignorer qu'ils déclarent eux-mêmes ne l'employer que par condescendance, et l'on oublie qu'un des plus philosophes d'entre tous, Fénelon, dans sa délicatesse, a parfaitement senti que ni l'éternité ni l'immensité ne s'appliquent bien à Dieu. « La seule véritable manière de contempler l'éternité et l'immensité de Dieu, dit-il, c'est de bien croire qu'il ne peut être en aucun temps ni en aucun

lieu ; que toutes les questions de temps et de lieu sont impertinentes à son égard ; qu'il y faut répondre non par une réponse catégorique et sérieuse, mais en se rappelant leur absurdité, et en leur imposant silence pour toujours. Ces deux choses, savoir l'éternité et l'immensité, ont entre elles un merveilleux rapport : aussi ne sont-elles que la même chose, c'est-à-dire l'être simple et sans bornes. Ecartez scrupuleusement toute idée de bornes, et vous n'hésiterez plus par de vaines questions. » (P. 293.)

Nécessité, infinité, immutabilité, tels sont donc les attributs primordiaux de Dieu ; unité, éternité, omniprésence, ses attributs dérivés : métaphysiques ou essentiels les uns comme les autres. D'ordinaire, ceux du premier ordre restent tous étrangers et sont considérés comme inabordables à la conception vulgaire. Ceux du second ordre, l'éternité et l'omniprésence surtout, sont plus familiers à la pensée commune. On aime néanmoins à dire que tous les attributs que les philosophes appellent métaphysiques ont cela de commun, d'appartenir tous à la métaphysique, à la pure spéculation et à cet ordre d'idées auquel la raison seule prend quelque intérêt ; que ce chapitre de la théologie, question de science, ou théorie pure, ne touche pas le sentiment, ne parle pas au cœur. On dit cela plus ou moins poétiquement. Mais cela n'est admissible sous quelque forme qu'on le dise. Car il n'est pas possible qu'à l'état normal un être humain

n'éprouve rien quand son intelligence se trouve en face de l'infini, de l'immuable, du seul nécessaire. Sans doute le sens esthétique est parfois peu développé et l'intelligence reste très-dure ; mais là même où elle l'est et où le développement de l'âme n'est que médiocre, là même où elle est incapable de s'élever aux conceptions métaphysiques, elle s'émeut, à moins d'être victime d'un abrutissement anormal, en face d'un Éternel, d'un Suprême, d'un Dieu qui est, qui fut et qui sera toujours le même et le maître de tous, présent à tous. Quant aux âmes d'un grand développement esthétique, ces conceptions sont pour elles le sujet d'émotions que nulle plume ne sait décrire et auxquelles rien ne se compare.

On peut dire toutefois que, si pour elles, un sentiment qui les émeut plus vivement que les autres et les pénètre jusques en leur essence, naît de la contemplation de ces attributs de Dieu auxquels l'épithète de *métaphysiques* n'ôte et n'ajoute rien ; que si ces jouissances constituent pour les âmes d'élite une sorte de gloire, la connaissance de Dieu n'est pourtant le privilége de personne. Toute âme d'homme est appelée, chacune à son point de vue et à son degré, à connaître, à posséder, à saisir Dieu.

En effet, si les attributs métaphysiques de Dieu sont plus saisissables pour les métaphysiciens, Dieu se montre autrement encore, et tout aussi puissamment, je veux dire dans ses attributs moraux.

On appelle attributs moraux de Dieu, sa puissance, sa sagesse et sa bonté, attributs infinis aussi, et qui, dans leur nature intime, diffèrent si peu des attributs précédents qu'ils s'en déduisent au contraire. S'ils s'en distinguent, c'est essentiellement par la forme et c'est pour cela précisément qu'ils offrent un intérêt plus direct au cœur et un caractère d'intelligibité plus grand à l'esprit.

La raison les conçoit de la même manière et du même coup que les attributs métaphysiques, et au fond, ils ne diffèrent pas de ceux-ci. Toutefois, en théorie, on les en distingue nettement, et ce n'est point, comme on a dit figurément, parce qu'ils vivifient, pour ainsi dire, la statue abstraite de l'essence divine et lui donnent en quelque sorte des yeux qui nous regardent, une main qui nous mène, un cœur qui nous chérit, et qui, tout plein d'affection pour nous, répand sur le nôtre des trésors de grâces et de miséricordes. On les distingue par la raison que ces attributs se font connaître de l'homme avant les premiers. Sans doute on peut dire en général que la sagesse, la puissance et la bonté infinies font d'un Dieu, d'abord conçu dans sa nature la plus générale, un Dieu intelligent, actif et sensible, d'une façon très-sensible pour tous ; que, d'une conception toute métaphysique, et par là d'une infinie grandeur, on passe ainsi à l'idée d'un Être moral d'une grandeur infinie aussi ; qu'on arrive à l'Être moral par excellence, à Celui dont tous

les autres tiennent leur intelligence, leur sensibilité et leur volonté.

Cela est très-vrai en théorie. Et lorsqu'on construit des systèmes, les attributs moraux de Dieu découlent naturellement de ses attributs métaphysiques. Mais l'humanité ne commence point par les systèmes ; elle commence par les idées, et avant d'avoir connu ceux-là, elle a vécu de sa foi en celles-ci. Elle n'a jamais eu besoin d'animer la statue d'un Dieu abstrait, par la raison qu'elle n'a jamais eu ce que les écoles ont tant de peine à ne pas avoir toujours, un Dieu abstrait.

Dans ses puissantes et primitives synthèses, l'intelligence embrasse d'un seul et même regard l'ensemble de la nature morale de Dieu : elle le sait si simplement sage, bon et puissant à la fois qu'elle ne sait pas même qu'elle fait ces trois distinctions. Mais en théorie, dans l'enseignement des écoles, les attributs moraux se déploient chacun en plusieurs autres, et nous allons, en quelques mots, en indiquer la liaison et les nuances avec d'autant plus de soin que l'Être divin, plus on l'examine, plus il prend d'abord de majesté et de grandeur, puis d'attrait et de douceur.

Le premier des attributs moraux, la toute-puissance de Dieu, se dérive directement du premier de ses attributs métaphysiques.

L'Être nécessaire étant nécessairement la cause absolue, est nécessairement doué de toute-puissance ;

car le mot de causalité absolue n'est qu'une autre expression de la toute-puissance.

La toute-puissance disposant librement d'elle-même et de toutes choses, se suffit nécessairement à elle-même (αὐταρκία), et l'Être qui se suffit à lui-même est évidemment la suprême harmonie de la pensée, du sentiment et des œuvres, ce qui constitue nécessairement le type de la suprême félicité.

L'Être infini, n'ayant point de limites, est naturellement en tout le type de la perfection. La perfection est nécessairement la sagesse suprême ayant conscience d'elle-même et connaissance de toutes choses. Elle est nécessairement l'amour pur et la bonté, ainsi que la justice, qui constitue avec l'amour pur, la pureté éthique ou la sainteté, qualités que la philosophie chrétienne exprime par des termes variés, figurés plus ou moins (ἀγαθός, τέλειος, ὅσιος, ἁγνός, ἀπείραστος κακῶν, φῶς).

Il est aisé de subdiviser ainsi tous les attributs moraux de Dieu, mais la diversité qui résulte de ces distinctions n'est que de la science, de la théorie ; et en réalité Dieu, qui est un seul, n'a qu'un seul attribut, la perfection absolue. Aussi, dans notre conception d'ensemble, dans celle qui approche de la vérité, il n'y a ni division, ni système de classification.

On peut donc dire, en résumant toute la théologie, que Dieu est la simplicité absolue, et qu'il est simple non-seulement en ce sens qu'il est parfaitement dis-

tinct de la matière, mais en ce sens encore, que malgré la variété infinie des manifestations de sa vie, de sa nature, ou de sa substance divine, il ne se distingue point en lui de parties ; que toute division en son être est une sorte de dissection ; que si d'une division il naît quelquefois plus de clarté pour le détail, d'autrefois elle enfante des erreurs sur l'ensemble ou bien elle dénature même les questions spéciales. En prenant, par exemple, l'idée de l'éternité divine isolément sans l'idée de la puissance, on aurait un abstrait qui ne serait ni cause, ni force, ni créateur ; un je ne sais quoi qui ne serait qu'une simple durée, qu'une sorte d'existence chimérique, ou qu'un repos conçu sans l'être qui en jouirait. La notion véritable de l'éternité divine implique au contraire celle de causalité éternelle, puisqu'elle considère l'éternité divine comme la cause et le principe de tout, comme le maître et le roi incorruptible des siècles selon le mot de saint Paul : (ἀφθάζτος βασιλεύς τῶν αἰώνων) 1 Tim. I, 17, et Hébr. I, 2, XI, 3) ; mots que saint Augustin traduit d'une manière très-énergique, en qualifiant Dieu de *omnium temporum ipse fabricator*. (Aug. de Genes. c. Manich. 1. 3.) L'*omniprésence* de Dieu fournit un autre exemple de la stérilité de ces distinctions, qui, prises à la rigueur, seraient de véritables dissections. L'omniprésence de Dieu figure partout avec raison comme un des caractères distinctifs de la Divinité, seulement elle n'est pas réellement distincte de l'om-

nipotence de Dieu. Partout où Dieu est, Dieu est tout puissant, et la seule idée de son omniprésence implique celle de sa puissance absolue en tout lieu. L'omnipotence de Dieu, c'est précisément Dieu principe et cause en tout lieu et de tout ce qui s'y trouve. Car si Dieu est partout, ce n'est pas en Dieu nul, oisif, désintéressé à tout, qu'il y est. Au contraire, s'il y est, c'est en Dieu cause, source, vie, lumière, force de tout, en tout; mais sans que pour cela il soit tout. On peut rendre cette vérité d'une manière qui la force et qui en offre comme la charge. Le plus ingénieux et le plus admirable démonstrateur de l'existence de Dieu, Fénelon, lui-même tombe dans cette erreur quand il dit: « Je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps; il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. » On peut tout outrer, mais nulle exagération ne change le vrai. Et telle est pour la psychologie et pour l'étude de tout le jeu de nos facultés, pour la morale tout entière, l'importance de la saine théorie de la toute-puissance divine qu'on ne saurait trop la mettre en lumière. Certes, c'est risquer de voir sous un faux jour ce jeu de nos facultés morales que d'en croire Fénelon qui s'écrie : « Vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même, je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie, vous y êtes infiniment et votre action infinie est sur

moi. » N'est-ce pas là faire entendre que l'action de Dieu est infinie sur nous? Or, si cela n'est pas amendé par toutes les restrictions nécessaires, cela anéantit tout en nous. Car si Dieu y est infiniment, que pouvons-nous y être, nous? L'omniprésence et l'omnipotence, qui se confondent en un seul et même attribut, n'ont réellement pas pour effet d'anéantir tout le reste, de tout occuper, de tout faire et de tenir lieu de toute autre chose, de tout autre être, de toute autre pensée ou de toute autre volonté.

Ce qui est plus exact, c'est que la puissance divine est partout, en tout instant, d'une manière inaltérable, égale; que Dieu n'a pas été plus puissant dans l'acte de la création qu'auparavant; qu'il n'est pas moins puissant après; qu'il n'est pas moins présent ici que là. *Nullo contentus loco*, dit saint Augustin (Epist. 187. 14), *sed in se ipso ubique totus*. On est tenté sans doute de croire le contraire, de supposer Dieu plus présent, par exemple, dans le sein d'une nation civilisée qu'en celui d'un peuple barbare, plus actif dans l'intelligence d'un homme de génie que dans celle d'une victime du crétinisme, plus lui-même dans les êtres dits vivants que dans les natures dites mortes, plus énergique dans une assemblée de saints et d'anges que dans une réunion d'athées ou d'impies. Il n'en est rien néanmoins. Ce n'est pas son omniprésence qui diffère, c'est son jeu, si ce mot peut passer; c'est l'étendue qu'il lui plaît de donner

8.

à sa toute-puissance, ce qui est le secret de son gouvernement, et c'est le degré de réceptivité dont il lui a plu de douer les êtres, ce qui est le secret de sa création. Il faut éviter absolument dans cette conception de l'omnipotence et de l'omniprésence, d'abord, toute idée de promiscuité ou de non-distinction entre la puissance divine et toute autre, ensuite, toute exagération de l'action divine sur toute autre. La première de ces fautes, la non-distinction, jette dans le panthéisme métaphysique, dans la συνουσία ὑποστατική; la seconde dans le panthéisme éthique, συνουσία ἐνεργετική.

III. — *Les anthropomorphismes.*

Nous l'avons vu, on a gémi lyriquement et philosophiquement sur l'ignorance où nous sommes au sujet de Dieu et sur la grossièreté de nos idées au sujet de ses perfections. On a dit que notre science de Dieu est notre œuvre, et qu'elle nous donne, non pas Dieu tel qu'il est, mais un Dieu de notre façon. On a ajouté ironiquement que, si Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu. Dans certaines limites, tout cela est très-vrai, par la raison que le contraire était impossible. Il était impossible que l'homme ne fût pas lui-même en essayant de penser Dieu, et au lieu de reprocher à l'humanité d'être entrée, pour sa théologie, dans ce qu'on appelle la voie des

anthropomorphismes, il faut reconnaître qu'elle n'a pas pu ne pas y entrer, et qu'elle n'en sortira jamais. Elle ne peut pas en sortir sans sortir d'elle-même. Elle y marchera donc toujours, et non pas seulement chez les nations barbares, mais dans les écoles de philosophie, dans la spéculation la plus élevée. Que l'empiriste remonte du fini vers l'infini, par une route qui n'y aboutit qu'indirectement et qui nous dit tout au plus que Dieu est l'être doué de toutes nos facultés au plus haut degré; ou que le rationaliste, au nom de la raison pure, de la raison idéalement parfaite, non pas celle d'un homme, mais celle de l'homme ou de l'humanité, prenne Dieu directement tel qu'il se donne, qu'il le prenne même intuitivement dans ses perfections infinies : encore l'un et l'autre ne font-ils qu'un Dieu de leur façon. Si l'expérience ne donne pas l'infini, la raison qui conçoit l'infini ne le tient pas, vu qu'elle n'est pas l'infini et qu'elle ne peut le saisir que d'une manière approximative. Elle le prend selon toute la pureté que l'infini lui a donnée de soi-même, cela est vrai. Mais elle ne le prend pas là seulement, dans cette sphère de la conception qu'on qualifie d'idéale et de pure, mais qui n'est pas purement divine, qui est au contraire très-humaine, puisque c'est l'homme qui s'y trouve acteur. Sans doute, où Dieu est, là est la sphère divine. Mais l'homme n'est point partout où Dieu est, il ne peut donc prendre Dieu que là où il se trouve présent lui-même, et

non point dans tout ce qui est. Il sait bien que Dieu n'est pas plutôt dans telle partie de l'univers qu'en telle autre, ni dans la nature humaine plutôt que dans celle des anges. Il le cherche, non point ici ou là, mais dans l'ensemble de toutes les existences, demandant à toutes les échelles nécessaires pour s'élever jusqu'à lui, et heureux de trouver partout sa main dans un monde où tout est de sa main. Et sans doute il cherche à remonter même du sein des réalités imparfaites à la parfaite réalité, de ce monde où l'image de Dieu est partout empreinte à Dieu lui-même conçu sans image. Sans doute il se persuade que, dans tout ce qu'il observe, il découvre son être divin jusque sous les plus mobiles apparitions qui viennent le révéler. Et portant en lui la grande idée de l'infini, il le retrouve parfait et absolu dans la multitude des faits et des rapports, en le dégageant de cet alliage de limites, d'imperfections et d'insuffisances qui l'accompagnent dans toutes ses manifestations. Cependant s'il se persuade qu'il le conçoit dans toute sa puissance et dans son immensité, qu'il ne s'y trompe point : ce que l'homme découvre de Dieu dans l'univers entier, ce n'est qu'une image, l'image qu'il en porte en lui-même. Or, si pure qu'elle soit empreinte en nous par la main de Dieu, c'est bien dans l'argile humaine que nous la prenons. Et si infiniment supérieure qu'elle soit à tout ce que l'humanité pourrait construire ou abstraire d'elle-même, notre idée de

Dieu n'est que la *nôtre*, elle n'est pas celle que Dieu a de lui-même. Sans nul doute, la théologie rationaliste est plus pure que la théologie empiriste, et la théologie théopneustique plus pure que la théologie rationaliste ; mais si la théopneustie est divine, en son origine, en sa nature et son caractère, encore sa vie et sa forme en nous sont-elles essentiellement de condition humaine, c'est-à-dire anthropomorphiste.

Cela est si vrai que dans notre condition actuelle toutes les facultés de l'homme, appliquées aux phénomènes de l'univers et à l'ordre des idées les plus pures et les plus abstraites, ne nous donnent pas encore Dieu tel qu'il est. « Malgré la simplicité profonde de la nature divine, dit un esprit fin, l'abstraction sépare ses perfections, dont chacune peut aussi devenir l'objet d'une pensée déterminée. Je puis concevoir la puissance indépendamment de la justice, l'éternité indépendamment de la miséricorde, l'existence infinie et nécessaire, indépendamment de la bonté. Mon âme alors connaît Dieu, puisqu'elle découvre un de ses attributs, et en même temps elle le connaît très-imparfaitement, puisqu'elle ne découvre pas les autres. Or, c'est là précisément la manière dont la Divinité se présente à nous dans la conception des principes. Chaque ordre de vérités correspond à un ordre d'attributs ; les vérités métaphysiques expriment l'immutabilité, l'unité, l'éternité ; les vérités morales, la justice, la bonté, la providence ; l'idée du beau, la

est présent ; mais si certaine que soit cette vérité, ce qu'elle exprime, nous passe. C'est une autre vérité, qu'il est tout autre que nous-mêmes dans ce que nous sommes de plus divin, dans les opérations de la pensée; que tout ce qui nous y caractérise, lui manque; qu'en fait de pensée, il n'y a chez lui ni attention, ni comparaison, ni raisonnement. Et cependant, comment concevrons-nous un être pensant sans aucune de ces opérations intellectuelles dont nous sommes si glorieux et à si juste titre? Notre raison croit aller à la perfection suprême lorsqu'elle aspire à faire toutes ces opérations conformément aux lois suprêmes qui y président : Eh bien! comment concevoir que la perfection divine gît précisément en ceci, qu'elle est en-dehors de tout ce que nous appelons le jeu si sublime de la raison? Et au fait comment nous expliquer que sa pensée se passe de tout ce qui constitue la nôtre? Comment nous justifier à nos propres yeux lorsque nous disons, qu'il est l'intelligence suprême? Car dire de Dieu, qu'il est intelligent, qu'il comprend, c'est parler une langue toute grossière et toute humaine. Dieu voit, il ne comprend pas : *Videt Deus, non intelligit.* Mais dire, qu'il ne comprend pas, qu'il voit, c'est plus grossier encore ; car c'est lui prêter des yeux, de peur de lui attribuer une intelligence. Comment ne pas dire, qu'il est la sagesse, la science absolue, l'omniscience, la volonté souveraine? Et cependant ce sont là autant de termes

impropres, indignes de la Divinité. Comment ne pas parler, en abordant les questions du gouvernement de l'univers, de ses desseins, de ses plans, de sa prévision, de ses dispensations? Et cependant ce sont là autant de grossiers anthropomorphismes. D'ordinaire, les qualifications que nous attribuons à la Majesté divine, si positives qu'elles nous paraissent, ne sont en réalité qu'autant de négations, et les perfections que nous croyons lui prêter, qu'autant d'imperfections que nous lui ôtons. Quand nous parlons de la pureté de sa pensée, tout ce que nous parvenons à nous apprendre, c'est qu'elle est l'absence de toute impureté. Or, si vraie que soit cette conception, elle ne nous enseigne rien de positif. Il en est de même quand nous disons que Dieu est la vérité, la suprême véracité. Nous souvenant que pour nous la vérité est une conquête, le résultat d'un effort, nous oublions que, pour lui, elle n'est pas un titre de gloire, étant si bien lui et en lui qu'elle est sa nature même. Quand nous disons qu'il est la bonté, une idée que nous concevons toujours et involontairement avec celle-la, c'est qu'il n'a aucune nuance de malveillance, et qu'il n'a rien non plus de cette bonhomie qui est la compagne ordinaire de la bienveillance humaine. Quand nous disons qu'il est la justice, ce qui domine cette conception, c'est encore la pensée qu'il n'a aucune nuance de faiblesse ou de condescendance. Disons-nous qu'il est le bonheur

suprême, l'idée toute négative qui se présente infailliblement à notre esprit, c'est qu'il n'a dans l'ensemble de ses destinées aucune des infortunes qui forment comme la trame des nôtres.

Quelquefois nous paraissons avoir des idées plus positives, et ce ne sont que des non-sens ou des contradictions. Ainsi nous attachons au mot *sainteté*, appliqué à Dieu, l'idée d'une conformité absolue de sa pensée et de ses sentiments avec la loi suprême. Mais Dieu étant lui-même la loi suprême, qu'est-ce à dire que d'affirmer l'intelligence et la volonté de Dieu conformes à sa volonté et à son intelligence ? C'est en parlant de sa toute-puissance que nous nous sentons le plus à l'aise. Mais quand nous disons que sa volonté ne rencontre d'obstacle nulle part, si ce n'est dans sa divine perfection, nous disons un vrai non-sens, impliquant l'idée d'une contradiction où il ne saurait y en avoir. Quand nous ajoutons que sa puissance, étant suprême et source de toutes les autres, dispose de toutes les puissances, nous nous heurtons contre la liberté et la moralité de tout être libre et moral autre que lui-même. Quand nous disons enfin qu'il a seul le privilége de créer, et qu'il l'a à ce point, qu'une idée à peine conçue par lui devient aussitôt une réalité, une existence, une chose, nous disons un non-sens encore; du moins ce que nous disons, *nul* ne le conçoit. Il est évident que Dieu ne crée qu'autant qu'il veut; que chacune de ses pensées n'est une

création qu'autant que tel est son dessein ; que beaucoup de ses pensées ne sont pas des créations ; que lorsqu'il pense ce qui est, il ne le crée pas, puisque déjà cela est ; que lorsqu'il pense ce qui sera, il ne le crée pas, puisque sans cela ce qui sera serait tout aussitôt. Dire que, ce qui est cesserait d'être, s'il ne le pensait à chaque instant, c'est nous payer de mots auxquels ne s'attache aucune idée sérieuse. Dieu est réellement donné à notre synthèse plutôt qu'à notre analyse, à notre foi qu'à notre science.

Ce qui domine dans toute notre science de Dieu la plus abstraite, c'est l'idée de l'homme compris sans ses faiblesses vulgaires. Encore ne parvenons-nous pas à en écarter entièrement le souvenir et à ne pas faire à Dieu un mérite de ne pas les avoir. C'est comme s'il n'était si parfait que pour n'avoir jamais cessé de combattre et de vaincre en lui ce qui nous rend, nous, si imparfaits. Mais procéder ainsi, c'est évidemment recevoir le parfait des mains de l'imparfait, et ôter du bloc grossier, comme fait le statuaire, pour arriver à la beauté idéale qu'a conçue le génie de l'artiste. Et dans cette méthode, ne court-on pas le risque de ne point faire autre chose, si ce n'est de changer un homme en un Dieu ? Or, c'est là bien sérieusement la mission de la morale, mais ce n'est pas du tout celle de la théologie; et certes c'est fausser essentiellement cette science que d'appliquer à Dieu ce qui n'a point d'applications à sa nature. Si dans

les beaux-arts le point de départ est la conception idéale, cette intuition intellectuelle qui précède toutes les créations dans l'âme de l'artiste, il n'en est pas de même en théologie, où il n'y a pas de chef-d'œuvre à créer, où il n'y a qu'un ensemble de perfections toutes faites à saisir. Pour avoir l'intuition de cet ensemble, de cette plénitude divine, il ne s'agit donc pas d'idéaliser et d'abstraire, il ne s'agit que d'accepter une existence toute parfaite. Pour saisir cette perfection, qui ne se décrit pas, ni ne se détaille, la raison, la lumière innée dans l'homme, n'aurait donc nul travail à faire, si l'infini lui était donné au degré qu'on aime à supposer dans certaines théories. Mais telle n'étant pas notre condition réelle, pour saisir l'infini, nous sommes obligés, au contraire, de nous arracher au fini, à la limitation, à l'imparfait, avec une sorte d'effort et de violence, non *per gustum*, mais *per raptum*, pour parler avec saint Thomas d'Aquin. Aussi, toutes les fois qu'en parlant de Dieu nous ne nous élevons pas, par tous les genres d'abstraction, jusqu'à l'intuition la plus pure et jusqu'à cet ordre de pensées absolues où les termes n'ont plus leur sens humain, nous ne faisons que des anthropomorphismes. Et cela arrive non-seulement à la raison individuelle, qui, toujours défectueuse, n'a pour Dieu même qu'une réceptivité incomplète, mais encore à la raison générale. Si cultivée et si parfaite qu'on admette celle-ci, ne possédant en elle

qu'un reflet affaibli des attributs divins, elle réfléchit fort mal l'infini à son tour. La raison conçue dans sa plus haute expression, la raison idéale, a pour l'absolu une réceptivité indéfiniment progressive, il est vrai ; mais elle reste toujours en deçà de l'absolu ; l'absolu n'est en rien l'attribut de l'humanité.

Cela doit être reconnu et proclamé. Et si cela est, c'est que cela est bien. En effet si, pour la raison inculte, Dieu n'est qu'un homme divinisé, qu'un être fait à son image, cela est sans doute très-regrettable aux yeux de la science ; mais en réalité c'est bien un Dieu ainsi conçu qui convient le mieux à la plupart des esprits. Or, c'est ici l'ordre réel du monde, et c'est ici la vraie sagesse, c'est que toutes choses soient en leurs rapports voulus et en leur harmonie naturelle. Même pour la raison cultivée, Dieu n'est encore que le Dieu le moins humain qu'il lui est possible de concevoir. Aussi la mesure qui nous est appliquée dans la morale la plus strictement déduite de la théologie, se prend-elle sur la fidélité à la conception ou à la conscience, et non sur son étendue ou sa pureté. D'ailleurs, quel que soit le degré d'élévation ou d'abstraction de nos idées sur Dieu, et si grands métaphysiciens que nous soyons en théologie, nous savons parfaitement qu'un jour, en place de ces conceptions toutes relatives et toutes imparfaites, mais suffisantes néanmoins dans la condition présente, il nous en sera donné de tout autres. La seule ambition que nous

puissions avoir légitimement dans la condition actuelle, c'est de comprendre Dieu de la manière la plus parfaite qu'il nous est possible; et puisque Dieu veut bien se contenter de nos anthropomorphismes, et que ses révélations elles-mêmes en sont toutes pleines, notre amour-propre de philosophe doit se consoler de ne pouvoir aller plus loin.

La théorie des attributs de Dieu est d'une haute importance en elle-même, et de plus, suivant qu'elle est plus ou moins bonne, une série de sciences qui en dérivent sont plus ou moins pures.

Ainsi, de la science de Dieu considéré comme l'Éternel, comme le principe absolu et la cause suprême, dépend toute la théorie des origines du monde et de celle de l'homme, c'est-à-dire toute la cosmogonie et toute l'anthropogonie; et ces deux études valent nécessairement ce que vaut la théorie de la cause suprême.

De l'étude de Dieu considéré comme la sagesse et la bonté par excellence dépend ce grand chapitre de théologie qu'on appelle la théodicée. La saine théorie de la Providence est là, et les théories fausses du fatalisme, du déterminisme, ne trouvent leur réfutation véritable que dans la pure et solide science de Dieu.

De l'étude de Dieu considéré comme le bien, le parfait, le saint, dépend enfin la science qui est comme la fin générale de toutes les autres, la morale.

On le voit, toute la philosophie est faussée lorsqu'elle

n'a pas à sa tête une bonne théologie, c'est-à-dire une véritable théorie des attributs de Dieu. Si les plus grands philosophes ont traité avec tant de soin des attributs de Dieu, c'est qu'ils ont compris qu'il n'y a pas pour la raison de plus grand objet que lui, et qu'il n'y a pas pour les sciences de plus grandes lumières ailleurs que dans la théologie. Seulement il ne faut pas confondre la véritable et grande théologie, ou la science de Celui qui est le principe et la clef de tout, avec cette étude tissue de subtilités abstraites et de distinctions stériles que plusieurs écoles du moyen-âge se sont transmises, grossie de génération en génération. Ces deux études diffèrent profondément.

Quel est le caractère essentiel d'une saine théologie?

CHAPITRE IV.

La personnalité de Dieu.

I. — *Le caractère essentiel d'une saine théologie.*

Déjà nous avons dit l'inconvénient qu'il y aurait à diviser les attributs indivisibles de Dieu, à en morceler le sublime ensemble. Ce serait déchirer pour ainsi dire Dieu lui-même et se mettre dans l'impossibilité de le comprendre tel qu'il veut être compris de nous. La synthèse la plus heureuse en théologie, c'est au contraire celle qui réunit tous les attributs de Dieu en une seule idée, embrassant à la fois la nature de Dieu et même jusqu'à un certain point le mode de son existence.

Cette synthèse, aussi fondamentale que féconde, c'est la conception de la *personnalité* de Dieu, conception qui écarte toute une série d'erreurs quand elle est pure, comme elle en implique aussi toute une multitude quand elle est vicieuse.

On appelle personnalité, non pas l'être qui a une existence distincte de toute autre, mais celui qui a de

plus la possession de tout ce qui constitue la conscience de soi, l'intelligence, l'indépendance, le libre arbitre. La personnalité est donc tout à la fois l'essence et l'ensemble d'un être vivant, pensant, voulant, agissant de son chef. La personnalité de Dieu, c'est tout ensemble la pensée, la volonté, la puissance suprême avec le principe de ces attributs absolus. Pour la personnalité humaine, la portée de cette conception s'éclaire par l'analyse des locutions les plus familières de notre langue. Une grande personnalité est tout autre chose qu'un grand personnage. La personnalité, c'est la grandeur réelle, personnelle, inhérente à l'individu, indépendante de sa position. Ce qui fait le personnage, c'est au contraire sa position dans le monde. C'est pour cela que, dans le jeu des rapports sociaux, nous appelons personnalité un acte, une parole, une chose qui touche à ce qui fait le fond même de l'être, de l'individu ou de la personne.

Professer la théorie de la personnalité de Dieu, c'est professer réellement l'existence propre de Dieu, son existence distincte de toute autre ; et dans la théorie du vrai théisme, Dieu a tout ce qui constitue la personnalité à un degré qui ne laisse rien à désirer et ne permet de rien y ajouter. Dans la théologie chrétienne, cela est si bien entendu que les textes sacrés n'ont pas même de terme spécial pour désigner la personnalité divine, et qu'ils se bornent à lui donner les attributs qu'elle comporte, la sagesse, la science et la

prescience; la volonté, la délibération et la résolution, l'hésitation même; l'amour et la haine, l'esprit et le cœur. Ils lui prêtent des organes, des sens, bien entendu que sous tous ces anthropomorphismes éclate l'idée qu'il a tout ce qui constitue la liberté d'action et de pensée à un degré si absolu qu'il est la personnalité par excellence.

Toutes conceptions opposées à celle de la personnalité mènent la spéculation aux abîmes. Toutes celles qui nient la personnalité de Dieu, qui effacent soit dans l'idée, soit dans les termes, sa différence d'avec le monde, et toutes celles qui le confondent avec la nature, soit à titre d'âme du monde, soit à titre de force, de vie, de loi, de pensée ou d'esprit de l'univers, ruinent la saine théologie.

Le dogme de la personnalité divine, souvent compromis par la mauvaise scolastique, celle de Scot Erigène, de David de Dinant ou de Duns Scot, comme par la mauvaise mystique, celle d'Eckart ou de Nicolas de Cusa, et par le panthéisme de la Renaissance, est menacé surtout par les conceptions les plus chères du panthéisme moderne, comme le dogme de l'unité de Dieu était menacé sans cesse par l'idée la plus chère de la spéculation ancienne, le polythéisme. Le dogme de la personnalité de Dieu n'en est pas moins indestructible dans la conscience de l'humanité.

Que Dieu, le premier de tous et le chef de tout, soit une personne et non pas seulement une idée ou une

une cause, ou une substance, ou une force, ou un principe, c'est d'abord une chose désirable pour tous les êtres qui sont eux-mêmes des personnes.

C'est ensuite une chose nécessaire pour tous.

On a dit le contraire. On a dit que l'homme doit souhaiter naturellement qu'il n'y ait rien au-dessus de lui, et que si sa pensée n'était pas faussée par l'enseignement d'un Dieu personnel, il souhaiterait toujours qu'il n'y eût pas au monde mieux que lui, qu'il fût son maître suprême, et n'eût à consulter que son goût sur son bonheur; qu'en un mot il ne fût responsable de sa conduite devant nul autre que lui, et que sa royauté morale, libre de crainte et de contrôle, fût entière.

Mais ce langage, tenu dans des moments de folie, par quelques titans égarés dans les ivresses de l'orgueil, manque autant de sens que d'humilité. Car comment serions-nous nos maîtres dans l'univers, ou sur notre globe? Comment le serions-nous seulement de notre personne, ne sachant la loi d'aucune chose, ne connaissant ni l'origine, ni la fin, ni le secret de rien? Triste royauté que la nôtre, puisque nous sommes incapables même de gouverner notre œil!

On a donc raillé l'homme en lui soufflant l'ambition d'être lui-même la plus haute expression de l'intelligence; on a raillé la raison elle-même, en affectant de dire le monde moral ou physique indépendant de toute personnalité pensante dans l'univers.

Cette théorie, disons mieux, cette fantaisie de sophistique livrerait le monde à deux puissances aveugles, qui ont des noms mais qui n'ont point d'existence, le destin et le hasard. C'est la doctrine de la personnalité divine qui est souhaitable, au contraire, et cela précisément en ce qu'elle a pour principe, non pas de retirer Dieu de l'univers, et d'en faire un être qui lui soit étranger, mais bien plutôt de l'en montrer le maître, de le proclamer la pensée et la loi du monde, le gouvernement et la fin de tout. La raison ne veut pas un Dieu-Univers; elle ne veut pas non plus un Univers sans Dieu. Elle demande nettement un Dieu dans l'univers, un Dieu qui, de sa plénitude, pénètre l'ensemble, et dont la pensée soit sur chaque chose en particulier; un Dieu qui soit sur nous-mêmes et en nous-mêmes. Car, pour que l'Être suprême, le principe, la cause première, la cause des causes, soit notre Dieu, il faut que nous le sentions présent, que nous le sachions pensée source de notre pensée, volonté source de notre volonté, force source de toutes nos facultés; en un mot, il faut que nous ayons de sa présence personnelle la même certitude que de la nôtre. Or, s'il est présent en nous, il faut qu'il soit puissant en nous; et si belle que fût une théologie, belle de conceptions et de définitions abstraites, sans ce principe d'un Dieu personnel et personnellement puissant en nous, elle serait stérile. On n'a rien dit encore sur Dieu lui-même quand on a dit qu'il est en

nous et qu'il est en tout. On ne nous donne une doctrine et une foi, on ne nous intéresse qu'autant qu'on nous dit ce qu'il est en nous. Et qu'on ne nous dise pas que c'est apetisser Dieu que de le voir en nous. Pour être en nous et en tout, Dieu n'est ni concentré en nous, ni en aucune chose. Et il est si bien en lui, par lui et à part lui; il est si bien ailleurs qu'en nous, ailleurs que dans la nature, et sans elle comme avec elle, qu'il était quand nous n'étions encore ni nous ni le monde, et qu'il serait encore quand ni le monde ni nous, nous ne serions plus. Dieu personnalité n'est ni le Dieu d'Aristote, qui se relègue à l'extrême limite du monde pour n'avoir pas le souci de nos affaires; ni le Dieu de Xénophane ou de Spinoza qui, pour tout animer, le sein de l'univers et le sein de l'homme, non-seulement se communique à tout, mais qui se confond avec tout, qui est le ἓν καὶ πᾶν.

Le Dieu que proclame la raison universelle, c'est un Dieu en dehors, avant et au-dessus de toute chose, comme en toute chose, fort différent de l'*Esprit dans la nature* que nous dépeint même le digne Oersted dans les illusions de son semi-panthéisme. C'est un Dieu qui nous permet d'être quelque chose, d'être substantiellement en dehors de lui, moralement en lui, selon la sublime parole dite par l'apôtre Paul sur les hauteurs de l'Aréopage : « C'est en Dieu que nous sommes, que nous vivons et que nous nous mouvons. » Et de ce Dieu, la raison se sent en pos-

session comme la foi. Que nous fallait-il de plus? Aurait-on voulu, non-seulement connaître Dieu comme le type de toutes les perfections, dans un ensemble de conceptions qui ne laissent aucune prise au doute; mais satisfaire encore l'ambition de sentir son essence même en nous, et de le connaître de vue comme nous nous connaissons nous-mêmes? Mais ce serait là d'abord une prétention bien exagérée et ensuite une grossière erreur. Il n'est rien au monde que nous puissions connaître en son essence et avec quoi nous puissions nous sentir en identité comme avec nous-mêmes. Quelque mystère que nous demeurions pour nous-mêmes, nous nous sommes connus à la fois par l'idée, par la conscience et par les sens. Aller jusqu'à demander que Dieu nous soit donné de même, ce n'est plus être philosophe, c'est être théosophe. Or, dans les utopies théosophiques, il est tout simple qu'on se fasse un Dieu avec qui, du commencement à toute éternité, nous sommes dans les rapports les plus intimes, et il est très-juste que nous aspirions tous à cette intimité. Cette aspiration est le signe de notre grandeur. Mais toute intimité est en raison de deux choses, l'affinité de substance et la ressemblance éthique. Or si, sous ces deux points de vue notre intimité avec Dieu est inscrite dans l'avenir et dans le passé, elle est néanmoins très-limitée dans la pratique. Dans la réalité universellement constatée nous avons peine à nous y maintenir et à nous y

plaire en nos moments les mieux inspirés. Elle est encore plus notre état idéal que notre état normal. Mais comme théorie, comme vérité donnée par la science, et comme aspiration dictée par la conscience, le sentiment de la présence de Dieu en nous, dans ses limites données par la raison, est une exigence de notre condition dans ce monde, avant d'être une grâce d'en haut. Vivre sans savoir Dieu en nous, ce ne serait pas être nous-mêmes. Aussi, loin de grandir par la disparution ou par l'absence de notre cœur du sentiment d'un Dieu personnel, source et loi de notre vie et gouvernement de notre personne, nous déclinerions sans cesse. Nous péririons sous l'empire d'un Dieu abstrait, d'un principe métaphysique, d'un Dieu à ce point élevé au-dessus de nous qu'il fût hors de notre portée ou que sa dignité lui défendît de s'occuper de nous. Et pour qui n'est-il pas évident que le culte de Dieu, l'amour de Dieu, tous les genres de grandes idéalités et de purs enthousiasmes, s'éteindraient sous l'avènement d'un Dieu que, suivant Aristote, souillerait le contact avec nos affaires?

Dieu est tout ce qu'il y a de plus distinct et de moins séparé de ses œuvres.

Loin d'être en dehors de ses œuvres, le vrai Dieu est en ses œuvres et règne en elles, c'est-à-dire réalise par elles tous ses desseins. Sans ce règne ses desseins se réduiraient à de froides élucubrations formées dans son intelligence, réalisées par des forces qui ne seraient plus ni lui, ni par lui, ni à lui.

On a dit qu'il y a danger pour notre personnalité dans une conception trop vive, dans une idée trop présente de Dieu et jusque dans l'existence de Dieu. On a cru que notre personnalité même ne pouvait pas subsister pure devant la sienne sentie trop fortement. Que si la nôtre était identique de volonté avec celle de Dieu, elle se confondrait dans l'existence divine, et que si elle était ou opposée de volonté à celle de Dieu ou seulement différente, elle s'anéantirait devant elle, qui est absolue. Enfin on a pensé que l'existence de Dieu absorberait la nôtre par l'amour même qu'elle éprouverait pour nous, et qui pourrait n'être que ce que Dieu est de toute nécessité, tout-puissant. Or, qui dit tout-puissant dit seul puissant et seul subsistant en réalité.

Mais ici l'exagération est évidente encore; et pour ce qui est de l'amour de Dieu pour nous, rien n'autorise de telles objections, ni le principe ni les conséquences de ce sentiment sublime.

Le principe en est cette perfection divine qui, sans avoir besoin d'autrui pour son bonheur, éprouve néanmoins du bonheur à aimer des êtres créés à son image et concourant à ses desseins.

Les conséquences légitimes de ce principe pour nous et en nous, c'est le sentiment naturel de notre affinité avec Dieu, c'est celui de notre dépendance de sa volonté, dépendance noblement sentie, acceptée avec les joies d'un saint orgueil, avec la reconnaissance et

avec l'amour qu'inspirent cette sublime association. Car nous aimons en Dieu, instinctivement ou rationnellement, l'auteur, le roi et la loi de tout. Nous aimons en lui cet idéal de perfection auquel nous aspirons avec l'espérance de pouvoir un jour y atteindre. Nous l'aimons en vertu de la légitime tendresse dont l'âme aime son type divin. Et nous ne l'aimons pas seulement parce qu'il y a bonheur à aimer le parfait ; mais encore parce qu'il y a gloire à l'aimer, et à parvenir, nous aussi, à force de l'aimer, toute imperfection déposée, à cette sainteté pure qui est la paix absolue et la félicité souveraine, par la raison qu'elle ne veut que ce qu'elle doit vouloir. Or, on aurait beau dire que, plus on aimerait de la sorte, plus la faible personnalité de l'homme courrait le danger de s'absorber dans la puissante personnalité de Dieu, cela serait réfuté par la plus forte des raisons, un sentiment invincible. Une personnalité élevée et purifiée par l'amour de Dieu s'abdique si peu et court si peu le risque d'affaiblir sa volonté, qu'elle grandit, se développe et se fortifie au contraire en se gouvernant d'accord avec la volonté suprême, seule direction qui soit faite pour la charmer.

Sans doute, il ne faut pas nier l'influence de la personnalité divine sur la nôtre. Nous ne sommes pas, nous, comme Dieu, la personnalité par excellence, supérieure à toute action, à toute limitation par une autre. Nous ne sommes que des personnalités accessi-

bles, modifiables, limitées. Notre volonté n'est pas plus absolue que notre science. Et toute autre personnalité finie est limitée comme nous, la seule personnalité infinie ne l'est par aucune autre. Sa science est aussi absolue que sa volonté, aucun obstacle ne se concevant pour elle et la plénitude de la vie étant en elle. Mais sa vie ne tue pas la nôtre ; elle la donne, la conserve et l'étend au contraire. Sa volonté ne borne pas notre volonté; au contraire, elle l'élargit et la fortifie. Quand nous disons, avec les paroles du Fils de Dieu, Que ta volonté soit faite sur la terre comme aux cieux, c'est-à-dire que la nôtre s'étende, s'élève et s'épure jusqu'à s'identifier avec la volonté divine, pour en être un organe parfaitement pur, ce n'est ni notre absorption ni notre anéantissement, que nous demandons, ce n'est pas le Nirwahna du bouddhisme, c'est la glorification la plus sublime de la volonté et de la personnalité divine.

Toute la théologie est dans une saine théorie sur un Dieu personnel.

II. — *Le monothéisme, le dualisme, le trithéisme, le déisme.*

On donne le nom de monothéisme à celui des systèmes qui insiste le plus énergiquement sur l'unité et la personnalité de Dieu, sur laquelle l'élite de l'humanité s'est toujours entendue et a toujours eu

besoin d'insister. Car le vulgaire va toujours au morcellement de Dieu, au polythéisme, et la spéculation va toujours à l'identification de Dieu avec la nature, au panthéisme.

Le monothéisme a des formes diverses, et à côté de sa conception pure se placent, sur la question de la personnalité, toute une série de fausses doctrines, dont les unes diminuent ou affaiblissent cette personnalité et dont les autres la multiplient en une singulière pluralité de puissances divines. Avant d'en montrer les erreurs, nous allons préciser d'abord le monothéisme lui-même, et en distinguer trois théories qu'on a souvent confondues avec lui ou qu'on a prétendu faire passer pour ses expressions les plus complètes.

Le mot de monothéisme est moderne ; c'est une création de la théologie chrétienne, opposée à la théologie polythéiste de l'antiquité. Toutefois la philosophie l'a reçu elle-même, et à son tour elle appelle monothéisme la théorie d'un seul Dieu, y compris l'idée d'un Dieu personnel, donnée par la raison universelle comme par les codes sacrés du judaïsme, du christianisme et du mahométisme. Ce Dieu, tel qu'il est enseigné aujourd'hui, la philosophie ancienne l'a pressenti, on le sait ; mais c'est le christianisme qui l'a donné à la philosophie moderne, et elle a eu parfaitement le droit de le recevoir de sa main. Car la raison universelle veut que notre destinée, comme tout ce qui est, soit faite par un seul être, un être en

possession de lui-même, de son intelligence, de sa puissance, de sa volonté, et un être absolu sous tous les rapports.

Une divinité en lutte pénible avec une autre, soit pour le gouvernement de l'univers, soit pour une de ses parties; ou bien une divinité inférieure, subordonnée à d'autres, créant et dirigeant, non pas la totalité, mais une partie quelconque des existences, non pas avec des desseins et un pouvoir absolu, mais d'après des vues quelconques, et non pas comme elle veut, mais comme elle peut : ce sont là autant de conceptions insensées, de véritables non-sens pour la raison. Toute destinée morale d'une intelligence libre doit être conduite d'après des lois suprêmes, d'après des lois inscrites dans une volonté souveraine; des lois qui n'aient rien de commun avec le destin, ni sa stupide insensibilité, ni ses inflexibles rigueurs; des lois en un mot, qui, loin d'être ou indépendantes de Dieu, ou des forces cosmiques inconscientes, soient ses pensées et ses sentiments. Des lois vivantes, des lois qui soient les sentiments, les pensées et l'âme d'une personnalité réelle, peuvent seules être gouvernées sans cesse par celui qui les a voulues, n'étant pas autre chose que sa volonté. Et le vrai Dieu, c'est celui qui est lui-même la loi des lois. Sans doute des lois suprêmes sont des lois invariables et absolues, mais elles le sont comme Dieu. Elles ne sont pas, comme le dit une philosophie aveugle et fataliste,

invariables et absolues comme le destin. Des lois absolues par elles-mêmes et indépendantes de Dieu, quoique émanées de lui, constitueraient le déterminisme ; et le déterminisme ayant sa source en Dieu, mais régnant sans Dieu, serait aussi absurde que le déterminisme n'ayant son principe qu'en soi. La seule idée d'une élection exclusive de la part de Dieu, d'une prédestination, en un mot, effraie et afflige l'humanité en ce que cette théorie semble déshériter une portion des enfants de Dieu du privilége de son amour. Or, si un système où quelques-uns seuls seraient aimés ou menés avec plus de faveur que les autres, émeut la pensée de tous, combien ne s'alarmerait-elle pas d'un système où personne ne serait aimé ni ne pourrait l'être ? où tout serait fatalement conduit par des forces invariables à une fin déterminée ? L'âme humaine, qui est aimante, comme elle est pensante, et infiniment plus sensible à l'amour qu'à la pensée, veut dans sa conscience intime, pour auteur et arbitre suprême, un Dieu *amour*, bienveillant et suprême, aimant avec une suprême universalité. De même qu'elle demande un être sachant tout et gouvernant tout sans restriction, avec une puissance sans bornes, elle veut un être aimant tout et donnant à tous, donnant *sans mesure*, comme dit saint Paul.

La raison ne veut pas pour cela un Dieu qui ait de capricieuses tendresses ; elle veut des principes su-

prêmes en un Dieu suprême, une bonté sans faiblesse, un règne sans défaillance. Si, même dans nos méditations les plus élevées, il y a une sorte de contradiction entre la pureté de notre conception et l'imperfection de notre langage, ce n'est pas là une difficulté véritable. Aussi l'humanité n'hésite pas sérieusement à concevoir en son Dieu une sagesse qui conduise vers le bien même nos chutes, une indulgence qui pardonne nos aberrations même volontaires; en un mot, un Dieu, père des hommes, et dont les redressements soient encore des preuves d'amour.

Voilà le Dieu qui est nécessaire à la raison; et c'est bien le Dieu enseigné par le monothéisme de nos textes sacrés qui est devenu celui de l'humanité civilisée.

Or ce système, qui fait tous les peuples égaux devant un seul Dieu, père, roi et juge suprême; ce système qui donne la même loi à tous les êtres moraux de l'univers et assigne la même destinée finale à tous ceux qui l'observent, ce système est vrai, si notre raison est vraie. Est-ce là un Dieu trop humain, trop accommodant, trop flexible et trop changeant, comme disent quelques-uns? Non; si cela était, s'il avait, avec les attributs de la perfection exigée par notre raison, les faiblesses qu'une sophistique impie reproche au cœur humain de lui prêter à son bénéfice et que la superstition lui prête réellement, il ne serait accepté d'aucune des âmes qui portent le mieux en elles l'image d'un Dieu parfait.

Toutes les considérations qui nous enseignent l'existence d'un Dieu parfait, ont pour fondement sa perfection substantielle, c'est-à-dire son unité, et toutes reposent sur sa simplicité, son indivisibilité. Toutefois, son unité n'est pas celle d'un chiffre. celle d'une abstraction mathématique, d'une uniformité sans modifications, sans variations. Au contraire, tous les systèmes du monde enseignent, au nom de la raison religieuse de l'humanité, des modifications sensibles dans les rapports du monde spirituel avec Dieu, des manifestations successives de la part de Dieu, et des élévations progressives vers lui de la part des intelligences finies. Sans doute, ni sa nature, ni son être n'éprouvent des modifications, et ses attributs n'offrent pas des modalités diverses. Existant toujours dans la plénitude de tous ces attributs, ayant toujours existé dans sa perfection, Dieu peut croître et décroître; mais ses manifestations, qui sont celles de l'infini, doivent varier, et chacune d'elles doit apporter des modifications plus ou moins profondes dans les conceptions de l'humanité.

C'est d'après ses manifestations que se sont formées, dans le sein des peuples les plus avancés en théologie, les diverses théories ou les diverses nuances de monothéisme. Car non-seulement ce système a ses nuances, mais chacune d'elles a ses formes spéciales. Toutes se rattachent à trois grandes branches : le monothéisme juif, le monothéisme chrétien et le monothéisme

musulman, dénominations qui embrassent toutes les nuances de la civilisation théologique, professant l'unité de Dieu.

On peut appeler la première de ces formes, le monothéisme juif, une théologie nationale. On l'a fait et on a pu le faire, puisque les Juifs ont été sans conteste la nation la plus théologique de l'antiquité et que Dieu, la pensée de Dieu, son culte et son règne dans le monde, ont joué dans leur existence le rôle le plus pur, le plus considérable. Il est très-vrai que le sentiment de la nationalité domine fortement dans cette théologie ; que si le judaïsme fait de Jéhovah le Dieu unique, il lui prête néanmoins dans de nombreux anthropomorphismes une prédilection singulière pour la famille israélite ; que la descendance directe d'Abraham, celle d'Isaac, à l'exclusion de celle d'Ismaël, est celle à qui Jéhovah préfère de se faire connaître, la seule qu'il semble gouverner en personne selon la loi qu'il lui a donnée en personne, et la seule à laquelle s'appliquent les plus éclatantes promesses de salut, de grandeur, de richesse et de gloire, qu'il leur fait donner par ses envoyés extraordinaires, les prophètes. Mais apparemment, si l'on prétend faire de cela une objection, ce n'est pas au moins à titre de découverte, car Porphyre lui-même, qui s'est tant prévalu de cet argument, l'a déjà fait à tort, puisque le judaïsme, loin de se cacher son esprit d'exclusion, s'en était toujours glorifié, et au nom de Dieu, par

son ordre même. Aussi ce système, que la théologie chrétienne connaît fort bien, qui ne l'embarrasse pas et qu'elle appelle le *particularisme judaïque*, ne doit-il pas être considéré sous un autre point de vue que celui de la plus essentielle des manifestations qui ont précédé la révélation chrétienne. D'ailleurs ce système, exagéré dans le langage anthropomorphistique des prophètes, et que leurs interprètes, plus ou moins fidèles ont exagéré encore, est très-universaliste en dépit de ses apparences d'exclusion. Toutes les dispensations providentielles sont d'abord nationales. Chaque peuple de l'antiquité a eu ses lois, ses institutions, sa religion, ses mœurs, et chacun d'eux s'est si bien trouvé des siennes, que tous se sont crûs les favoris du roi de la terre. Il y a quelque chose de plus spécial dans les dispensations providentielles accordées au mosaïsme. Cela est incontestable, le grand fait du monothéisme et le grand fait du prophétisme le disent. Mais l'un et l'autre n'ont été que des préparations à un troisième, le messianisme : et ce dernier, le vrai but des deux autres, s'est montré si peu exclusif, qu'au contraire il est venu appeler à lui toutes les nations de la terre. Or si toutes sont appelées à y entrer en temps opportun, c'est que l'entrée de toutes, quand l'heure du salut universel a sonné, a été prévue de toute éternité.

Voilà l'universalisme auquel a préparé le particularisme, qui a d'ailleurs ses nuances.

En effet, le monothéisme hébreu, celui des patriarches, se présente d'abord très-primitif, très-élémentaire, et le Dieu des patriarches fut le Dieu de la pieuse descendance d'Adam, le Dieu des familles fidèles. Bientôt, par des réformes successives et profondes, il fut élevé à un second degré, à ce sublime mosaïsme dont l'histoire des religions n'a pas encore assez admiré la hauteur. Le Dieu de Moïse est le Dieu de la nation qui se consacre au culte de sa personne et de sa loi. Plus philosophique encore, le monothéisme de Job, des Proverbes, de l'Ecclésiaste et d'autres textes bibliques, est supérieur à tout ce qui se trouve ailleurs. Et si la philosophie religieuse de l'Inde, la plus antique et la plus riche de toutes, n'offre rien qui soit comparable aux hymnes de David, certes les chants, les mystères, les traditions, les cérémonies et les oracles de la Thrace antique et de la Grèce plus récente n'offrent rien non plus qui approche de la richesse, de l'élévation, de la majesté de l'enseignement des prophètes d'Israël. Dans les textes ultérieurs, dans la sagesse de Salomon et dans le Siracide, percent des vues de haute spéculation, de philosophie alexandrine. Une ère nouvelle s'ouvre dans la Kabbale, où le judaïsme s'éclaire de la tradition orientale et dans le Philonisme, où il s'empare de la philosophie grecque. Là, la philosophie de la religion se substitue à la doctrine positive et domine les textes sacrés en les commentant d'après l'Académie, le Lycée ou le Porti-

que, effaçant au nom de la science et de la raison le particularisme d'Abraham, de Moïse et David, ainsi que celui d'Isaïe. Le monothéisme de l'Evangile achève cette œuvre de développement en venant effacer les distinctions nationales au nom du Dieu de tous et auprès de toutes les nations, les appelant toutes au même sanctuaire sur la terre et au même royaume des cieux, la patrie commune du genre humain et de toutes les fractions du monde spirituel. Le monothéisme chrétien n'est pas seulement la révélation la plus universelle de Dieu, il est encore la manifestation la plus directe de sa personne. En effet celui qui le fonde, Jésus-Christ, est lui-même la manifestation la plus haute et la plus sensible de Dieu, le Fils de Dieu, pour parler le langage des hommes. Et celui qui fait de cette manifestation la source de toutes les lumières et de toutes les grâces divines qui peuvent se communiquer à l'homme, l'Esprit de Dieu, pour parler le même langage, s'ajoute à son tour à ce grand fait comme complément absolu de la révélation.

La théologie est désormais complète, et le monothéisme est révélé sous toutes ses formes possibles.

Mais, si par ces compléments, le monothéisme a été la source d'une révolution religieuse plus profonde et d'une révélation philosophique plus pure que nulle autre, il est devenu aussi par là-même un objet de doute et de critique.

Il l'est devenu, d'abord, parce qu'il a été à ce point

exagéré par les dogmatistes que ses ennemis ont eu beau jeu ; que la critique juive, la critique musulmane et la critique philosophique, ont pu reprocher au christianisme une sorte de retour au polythéisme ; que la critique déiste a pu le qualifier de trithéisme imité de l'antiquité. Il est devenu, ensuite, un objet de doute et de critique, abstraction faite de ces hostilités systématiques, en vertu même de son contenu mystérieux. Car nul ne doit ignorer ce que la théologie chrétienne déclare partout, c'est-à-dire qu'elle est un mystère, qu'elle est une chose d'au-delà se posant inconcevable en deçà. Dieu demeure dans une lumière inaccessible pour nous. « Nul ne le connaît, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé. » — Nul ne comprend le Fils « qui a pris la forme d'un serviteur, fait à la ressemblance des hommes et trouvé homme, de figure. »

Toutefois, en dépit des distinctions scolastiques les plus exagérées et des terminologies les plus malheureuses, jamais l'Église chrétienne n'a professé ni deux, ni trois Dieux différents. Toujours elle a proclamé un seul Dieu. Le principe de l'unité de Dieu lui a toujours été aussi sacré, et la profession de ce principe aussi inviolable que celle de la trinité de ses manifestations ; et ses manifestations ont toujours été enseignées à ce point distinctes et personnifiées, qu'on n'a pu s'y tromper. Or elles sont si admirablement motivées dans les saintes Lettres, nous le verrons, qu'on a pu formuler

ce qu'on appelle le dogme de trois personnes comme une foi très-absolue, et cependant très-pure en un seul et même être. Seulement cette formule est tout humaine et nullement exclusive de telle autre qui serait meilleure. Le mystère demeure incompréhensible à la raison comme à la foi heureuse de l'admettre. Le droit de rejeter avec une sainte énergie toute aberration qui compromettrait des vérités absolues, demeure le même.

L'exégèse, l'art d'interpréter, a offert sa protection aux textes chrétiens pour les préserver du dogme d'un Dieu trinaire, et pour rendre raison à la critique des passages où ce dogme est enseigné. Mais le christianisme décline cet art d'interpréter et professe très-haut une trinité de personnes. Il la proclame dans ses formules les plus solennelles, par la raison qu'elle est dans la dernière et la plus impérative des prescriptions de son divin auteur, celle qui ordonne l'apostolat universel et le baptême de tous les fidèles. Il la proclame avec d'autant plus d'assurance qu'elle est mieux reproduite dans les bénédictions apostoliques les plus solennelles (2e épître de saint Paul aux Corinthiens, chap. XIII, v. 13.) On offre aux docteurs chrétiens les bons offices de l'exégèse pour les protéger auprès de la critique ; mais si le christianisme le voulait, il citerait une foule de textes bibliques où la trinité des personnes semble se réduire à une triplicité de manifestations d'un seul et même être. Ce qui

l'en empêche, c'est qu'il a le dessein contraire, celui d'enseigner la triplicité des personnes dans l'unité de la substance divine. Du moins c'est ce qu'il fait expressément dans tous ceux de ses textes où il déclare que chacune d'elles est antérieure au monde et leur attribue à chacune une personnalité distincte et divine. Là où l'exégèse est déjà aussi libre qu'elle devra l'être un jour dans le monde entier, on a dit, sous bien des formes et dans des temps bien récents, que la formule du baptême n'implique que ces deux choses, la reconnaissance de Jésus-Christ en sa qualité de Messie, et la reconnaissance d'un don divin appelé *Esprit saint* ou *Esprit de Dieu.* Mais ces assertions se sont brisées contre une impossibilité, celle de faire prévaloir des interprétations arbitraires sur le sens naturel des mots. Ces interprétations, tentées sur un passage, sont d'ailleurs démenties par les déclarations de cent autres. Si Jésus-Christ, d'après l'un, n'est que le Messie, de quel droit, dit-il dans un autre, je serai toujours avec vous ; je serai avec vous jusqu'à la fin du monde; je reviendrai juger le monde? Si le Saint-Esprit n'est qu'un don de Dieu, comment se fait-il qu'il vienne succéder au Fils de Dieu et qu'il ne puisse venir que le Fils ne s'en soit allé? On a beau dire que les mots de *Père*, *Fils* et *Saint-Esprit*, ne sont que trois noms divers pour désigner un seul et même Dieu sous trois rapports divers ; que Dieu est appelé Père, par la raison qu'il est la cause de l'existence de Jésus-

Christ; qu'il est appelé Fils par la raison que sa nature intelligente (λόγος) s'est produite dans la création et s'est unie ensuite à Jésus-Christ « qu'il a fait naître pour le plus éthique de ses desseins sur la terre; » on a beau dire qu'il est appelé *Esprit* (πνεῦμα) par la raison qu'il est la force qui anime tout l'univers, et qu'il est aussi celle qui a enfanté et qui a rempli l'homme Jésus, si bien qu'on l'a confondu pour cela même avec le λόγος; enfin, on a beau s'ingénier pour faire disparaître ainsi les idées chrétiennes, les idées apostoliques, les idées primitives, en un mot les idées pour l'enseignement desquelles les textes ont été rédigés : ces textes ne s'en vont pas. J'ajouterai qu'on a beau suggérer un autre ordre d'idées en employant les mêmes termes : ces thèmes de rhéteurs dont le monde a le secret depuis longtemps, ne donnent plus le change à personne, pas même à ceux qui en sont les auteurs, et qui sont toujours les premiers à savoir qu'il s'agit d'une véritable substitution, que personne ne saurait s'y tromper.

Le christianisme n'a d'ailleurs nul besoin de cette substitution. Il sait ce qu'il veut, ce qu'il a toujours voulu et ce qu'il n'a jamais voulu. Il n'a jamais voulu autre chose que ce que saint Paul dit dans son épître aux Éphésiens; il a toujours voulu professer « un seul Dieu, Père de tous, qui est sur tous, parmi tous et avec tous. » (Chap. IV, v, 6.)

La raison, qui est libre, peut n'être pas d'accord avec

l'Église pour repousser au même degré qu'elle les trois plus grandes erreurs de la théologie anti-chrétienne.

Elle peut préférer à la trinité biblique, ou à la trinité athanasienne, définie d'une manière si précise, le sabellianisme ou le modalisme, qui anéantit la distinction des personnes.

Elle peut lui préferer le subordinationisme, qui établit des rapports de subordination à l'effet de sauver le monothéisme de la distinction des personnes, et qui admet entre le Père et le Fils ou une inégalité de nature (arianisme), ou une similitude de nature (sémiarianisme).

Elle peut même lui préférer, pour cause de franchise ou autre, le trithéisme, qui distingue si bien les trois personnes qu'il en fait trois puissances séparées.

Mais si la raison n'a pas les mêmes motifs de préférence ou de répulsion que l'Église, d'autre part elle comprend très-bien que ces théories ne sont pas celles des textes sacrés; car c'est après tout avec l'organe de la raison que s'apprécient ces textes.

Quel qu'ait été d'ailleurs le sort des théories libres ou des formules canoniques, le dogme de l'unité de Dieu est resté le même dans le sanctuaire de la foi chrétienne, et il n'y a pas de religion au monde qui proclame l'unité de Dieu avec plus d'énergie et plus fréquemment que l'Évangile. Dès lors il faut bien admettre que ses apôtres et ses docteurs, à moins d'être

hors de sens, n'ont jamais pu être trithéistes et n'ont jamais pu prendre le Fils de Dieu pour un second Dieu, le Saint-Esprit, pour un troisième.

Même dans les religions antérieures à l'Évangile, où il est question de trois Dieux, il n'y a pas de trithéisme réel. Ce qu'on qualifie ainsi dans l'antiquité est ou un polythéisme véritable ou un monothéisme pur. Sans doute il est dans l'antiquité païenne peu de systèmes où l'on ne trouve une sorte de triade divine, et le brahmanisme déjà en offre une très-frappante; mais elle n'est ni primordiale ni définitive, car ses trois grandes divinités ne sont que trois manifestations divines de la même puissance suprême; sous les apparences de ce trithéisme, et malgré cette innombrable série d'émanations, de divinités et de génies qui semble accuser plutôt le panthéisme que le polythéisme, il y a un véritable monothéisme. Il en est de même de la triade égyptienne, de la triade phénicienne et des triades grecques, qu'on trouve dans Orphée, dans Pythagore, dans Platon, dans Aristote, dans Plotin, dans Proclus, et qui ne sont au fond que des formes d'un monothéisme véritable, quoiqu'aux yeux des peuples et des prêtres vulgaires ces triades soient les sommités d'un polythéisme incontestable.

Prises dans leurs éléments suprêmes et dans leur conception philosophique, elles peuvent être assimilées à la trinité chrétienne en tant qu'elles ne sont que la théorie d'une manifestation triple de Dieu, c'est-

à-dire, que des formes altérées du monothéisme pur.

En effet, toutes ces triades, dont celle de Platon est la plus fameuse, offrent un phénomène très-curieux: elles montrent que, si la raison moderne se fait une pierre d'achoppement d'un Dieu ternaire, la raison ancienne, au contraire, affectionnait cette conception. On la retrouve partout. D'après les indications générales de Creuzer, de Frédéric Schlegel et de Windischmann, deux théologiens contemporains ont suivi ce fait dans des recherches spéciales [1]. Le dernier de ces investigateurs est si frappé de cet accord, de l'unanimité des doctrines trinitaires, qu'il s'écrie : « Si le consentement des peuples a nécessairement plus de poids dans certaines questions que toutes les élucubrations d'un philosophe, fût-ce d'un Mendelsohn, sur l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, par exemple, on doit invoquer aussi cet argument de l'unanimité en faveur du dogme de la trinité. Tant y a que les philosophes eux-mêmes ont trouvé cette théorie rationnelle. Cette idée, a dit récemment l'un d'eux, M. Günther, a dû naître naturellement dans l'esprit de l'homme en ce qu'il est l'image de la trinité, et il est tout simple que l'anthropomorphisme,

[1] Tholuck, die speculative Trinitaetslehre des spaetern Orients. — Koester, Nachweis der Spuren einer Trinitaetslehre vor Christus. Francf. 1845, 8°.

Cf. Hergenroether, dic Lehre von des goettlichen Dreieinigkeit, nach Grégor von Nazianz. Ratisb. 1853, et les graves considérations présentées par M. Fréderic de Rougemont.

dans l'étude du Créateur, se fonde sur le théomorphisme de la créature, et que dès lors Dieu ait été entrevu dans son être trinaire, ne fût-ce qu'en une sorte de brouillard, même dans la plus haute antiquité. »

Il n'est pas difficile non plus de déduire la convenance d'un Dieu trinitaire d'une manière plus ou moins philosophique, comme l'ont fait saint Augustin, Scot Erigène, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Gassendi, Malebranche, MM. de Bonald, de Lamennais et de Baader. Mais si le premier et le plus accrédité de ces penseurs (de *Trinitate*, livre 10ᵉ) la déduit par voie d'analogie de la mémoire, de l'entendement et de la volonté (amour), et ailleurs de la nature de l'esprit, qui est conscient de lui-même et s'aime (livre 9ᵉ), chacun sent que cela explique Dieu par l'homme, outre qu'il n'est rien au monde de moins théologique que cette explication, si fondée qu'elle puisse être en philosophie. Et quand le dernier de ces docteurs nous explique la manifestation ternaire de Dieu, chacun sent de même qu'il n'y a rien de moins philosophique, si vraie qu'elle puisse être en théologie. En effet, la voici : « Dans les créations aussi Dieu ne compte que jusqu'à trois. Dans la première des trois, le Père seul se manifesta dans son œuvre créatrice, et l'action du Fils ainsi que celle de l'Esprit demeura cachée. (Saint Paul nous apprend au contraire que la création se fit par le Fils.) Avec la

chute de la créature débuta l'œuvre manifeste du Fils en elle, et celle du Père se cacha, comme Jésus-Christ nous le dit : Tout m'a été donné par le Père. Avec l'ascension commença, dans la créature, l'œuvre manifeste de l'Esprit, et celle du Père et du Fils se retira (sans s'anéantir toutefois, puisque Jésus-Christ nous dit : Mon Père agit toujours et moi aussi j'agis). Ainsi que le dit le Fils, il est bon pour vous que je m'en aille, car si je ne m'en allais pas, le consolateur ne viendrait pas. Dès que la manifestation distincte du Saint-Esprit sera accomplie, dans le jugement dernier, la révélation du Père, du Fils et du Saint-Esprit se montrera dans sa *simultanéité concrète : il n'y aura plus de temps pour la créature et le Dieu complet lui sera révélé*. Telle est pour la créature la clef de la science de toute révélation historique et de l'histoire elle-même, clef qui manque à la plupart des historiens, comme elle manque à ces philosophes issus de Hegel qui ont appris dans la doctrine chrétienne que Dieu est l'Esprit, et qui n'ont pas voulu y voir qu'il est aussi le Père et le Fils. »

De la part d'un philosophe, cela peut être très-théologique, mais assurément rien n'est plus étranger à la philosophie pure, pour ne pas dire de moins philosophique.

Chacun sent aussi qu'aucune de ces explications n'explique le mystère de l'enseignement chrétien ; car il est deux choses, en dernière analyse, que la bonne

philosophie doit bien retenir. La première, c'est que le dogme chrétien demeure pour la raison un véritable mystère, et que telle est la pensée invariable du christianisme; la seconde, c'est que le point de vue qui domine la théologie chrétienne est la communauté qu'elle attribue au Père, au Fils et au Saint-Esprit, même dans les œuvres spéciales qu'elle leur attribue; nous le verrons en son lieu.

En exagérant la pensée des textes sacrés sur le démon, on a qualifié la théologie chrétienne de dualisme, comme on l'a qualifiée de polythéisme en exagérant la portée de ces textes sur le Fils et le Saint-Esprit. On a dit qu'elle partage le pouvoir suprême, le gouvernement du monde, entre le principe du bien et le principe du mal. Le dualisme est, en effet, cette théorie de l'antique Orient et des manichéens qui partage le monde et son gouvernement entre deux puissances supérieures à tout le reste, le bien et le mal, ou pour parler avec la Perse, Ormuzd et Ahriman.

Mais, d'abord et en général, ce système a tort de parler de deux principes suprêmes, et d'en présenter deux qui ne sont suprêmes ni l'un ni l'autre. Car qui lutte n'est pas suprême. Qui est suprême met un terme à la lutte dès qu'il lui plaît. Où donc il y a un suprême, il n'y a pas lutte véritable, quelles que soient d'ailleurs les apparences. Or, s'il n'y a que lutte apparente, il n'y a pas dualisme, il n'y a pas deux suprêmes.

Ensuite, jamais le monothéisme juif ni le mono-

théisme chrétien, en quelques termes qu'ils aient parlé du démon, ne l'ont dit un principe suprême. Ils n'ont donc jamais professé le dualisme.

La raison pure n'en admet pas non plus. Elle rejette le dualisme comme le polythéisme lui-même, quelque forme qu'il prenne. S'il présente quelque intérêt à la philosophie de la religion, ce n'est pas à cause d'un rôle quelconque qu'il jouerait dans les textes du judaïsme et dans ceux du christianisme, mais à cause de celui qu'il joue dans le Zend-Avesta, où il est constamment question d'un empire ou d'un gouvernement du mal établi à côté et dans le sein même de celui du bien, sans que cette lutte, si sérieuse qu'elle paraisse, le soit assez. Car, d'abord, les deux chefs ne sont pas égaux, ce qui prolongerait le combat à tout jamais, tandis que le chef du bien triomphe au bout de quatre périodes plus ou moins longues. Ensuite, il n'y a pas dualisme réel, puisqu'il est, au-dessus d'Ormuzd et d'Ahriman, un troisième, le Temps, qui les domine l'un et l'autre. Et s'il n'est pas réellement d'être supérieur; si l'existence du Temps infini (l'Éternel) n'est fondée que sur une traduction imparfaite du Zend-Avesta, par Anquetil du Perron [1], ce prétendu dualisme, tout apparent et très-transitoire, est, non pas réellement une sorte de trithéisme, il

[1] Voyez le Boundehesch, trad. d'Anquetil, page 343, et J. Müller, Abhandl. der 1 Classe der K. Bair. Akad. der Wissensch. B. III, 3. S. 423.

n'est qu'une forme du monothéisme comparable à celle du judaïsme et du christianisme, où se trouve également un monde de mauvais esprits, opposé, sous un chef puissant, au monde des esprits purs.

Le dualisme de la Perse offre, en effet, avec la théorie juive et la théorie chrétienne sur l'empire du mal et sur son chef, sur Satan; des analogies frappantes, et qu'on doit reconnaître à titres d'introductions ou même proclamer à titres de préparations à la vérité chrétienne. Au lieu d'y apporter ce bon sens, qui aplanit tout en montrant la marche progressive de la lumière divine dans le monde, on s'est plu à susciter des questions de polémique. On a eu, ici, le tort de nier les analogies, en raison même d'une ressemblance qui pouvait compromettre le système d'une révélation exclusive. On a eu ailleurs le tort encore plus grave de faire du Zend-Aresta la vraie source, la source exclusive de toutes les idées juives ou chrétiennes sur les démons et l'empire de Satan.

Le fait est que ni les idées chrétiennes ni les idées juives sur l'empire du mal ne sauraient être qualifiées de dualistes. S'il est vrai que, dans ces théories, figure un génie du mal qui séduit la race humaine, ce génie n'est pas un créateur égal au créateur du monde. Il obtient à la vérité, sur la race séduite, un tel empire qu'il est qualifié de prince de ce monde et qu'il ne faut pas moins que l'apparition du Fils de Dieu pour vaincre son ascendant et assurer le règne de Dieu.

Mais à côté de ces analogies les différences sont fondamentales à ce point que, dans la dogmatique de la Bible, Satan n'est qu'un ange déchu, qu'une créature à l'état de châtiment, qu'un instrument qui, après tout, même dans sa chute, sert les desseins de la Providence comme les sert toute créature. On le voit bien : il n'y a pas là de dualisme même apparent.

Quelques philosophes modernes prennent le mot de dualisme dans un sens nouveau. Ils l'appliquent à tout système opposé à celui du monisme, ou à la théorie qui fait un de *Dieu* et du *monde*. Le dualisme en ce sens est le contraire de ce qu'on appelle vulgairement le panthéisme, qui est le véritable monisme. Or en ce sens, ce serait bien le dualisme qui, suivant nous, serait le système vrai ; mais rien ne doit nous porter à recevoir ce langage, qui impose un nom flétri à la doctrine que l'humanité professe avec le plus d'orgueil, celle qui distingue l'univers de son auteur ou Dieu de son œuvre. Le monothéisme a le droit de rejeter avec un dédain légitime cette qualification de dualisme qu'on lui propose avec une sorte d'ironie. Le seul monisme qu'avoue la raison, c'est au contraire ce monothéisme qui n'est ni le dualisme, ni le polythéisme, ni le trithéisme.

Un quatrième système, le déisme, est venu se proposer au monothéisme comme pour l'épurer et le délivrer du polythéisme, du trithéisme et du dualisme, qu'à son tour il lui reprochait.

Le déisme, né des débats théologiques de l'âge moderne, n'était d'abord que la négation du dogme de la trinité ; il se voilait sous cette grande vérité : *Est Deus, non sunt Dei* (Pascal, II, 355, II, 116). On appelait alors déistes les sociniens et les imitateurs mal inspirés des ariens. Mais bientôt le déisme fut autre chose : il fut la religion naturelle niant la révélation et le principe de l'autorité. Plus tard encore, il fut la négation de l'intervention divine dans la marche de l'univers, marche qu'on disait conduite, non plus par une intelligence suprême, mais par une force infinie, par une cause physique, c'est-à-dire inintelligente ou aveugle, inhérente à la matière. Dans cette dernière aberration, le déisme se confond avec le *déterminisme*. Il s'éloigne ainsi complètement du rationalisme, qui met au contraire à la tête de l'univers une raison suprême dont la raison humaine est la représentation la plus fidèle et la seule à consulter pour l'homme.

On le voit, le déisme a singulièrement varié. Or ce n'est pas la variation qui est un motif de censure en matière de doctrine, ce n'est que l'aberration, l'éloignement de la vérité, et Clarke, qui distingue quatre classes de déistes dans son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, n'a que trop raison de les rejeter toutes les quatre.

Tout le monde distingue aujourd'hui les déistes des théistes. On n'a pas toujours évité la confusion avec le même soin. C'est Kant (*Critique de la raison*

pure, *p*. 659) qui a le plus insisté sur la distinction. Toutefois, elle a beaucoup perdu de son importance, car on n'emploie plus guère le mot de déistes, qui a joué un rôle si considérable dans les débats du dernier siècle, et qui, flétri par la polémique, est désavoué de tout le monde. Leurs fils modernes les théistes, au contraire, se targuent d'une dénomination sous laquelle ils annoncent de grands desseins. Anglais, Français ou Allemands, ils repoussent l'athéisme, il est vrai, mais les déistes en ont toujours fait autant; et si leurs fils veulent substituer à l'indifférence religieuse cette adoration en esprit et en vérité que prescrit l'Évangile, cela se borne jusqu'ici à préférer la religion naturelle à la dogmatique chrétienne [1]. Or, cela diffère peu de ce que voulaient les déistes d'autrefois. Il est juste de dire que les théistes se posent en adversaires décidés du panthéisme et de l'athéisme; mais les déistes n'avouaient ni l'un ni l'autre non plus, et à prendre les choses au fond, il y a un nouveau terme et un terme plus heureux, moins hostile, cela est vrai, mais il n'y a pas une théorie nouvelle, une doctrine plus sympathique.

Toutefois, si le déisme ou le théisme n'étaient que ce qu'ils prétendent être, le monothéisme pur, ce serait aux yeux de la philosophie tout simplement la vérité. Et ce pourrait n'être pas le monothéisme hé-

[1] V. Apelt, Abhandlungen aus der Fries'chen Schule.

breu ou chretien, mais ce ne serait pas nécessairement une théorie hostile à ce monothéisme. Or, non-seulement le déisme, mais encore le théisme a cette tendance. Essentiellement opposé au dogme de la manifestation trinaire de Dieu, ou du moins différent de ce dogme, il se teint d'un caractère de polémique, ouverte ou couverte, qui le rend suspect, et qui trouve nécessairement des réfutations, souvent hostiles aussi, dans la dogmatique des écoles chrétiennes. Le tort de cette dernière ne doit pas être pardonné plus aisément que celui du théisme, car le simple exposé de la théologie chrétienne est la seule polémique qui lui convienne. Une doctrine vraie ne doit jamais aller au-delà.

Ce sont les manifestations de Dieu dans le monde matériel et dans le monde spirituel, c'est l'enseignement sacré sur l'œuvre de la création, l'œuvre de la rédemption et l'œuvre de la sanctification, qui a donné lieu à la théologie trinitaire. Nous verrons en son lieu, et en traitant de ces œuvres en cosmologie et en pneumatologie, si le dogme chrétien est polythéiste, trithéiste, panthéiste ou déiste, ou bien s'il est monothéiste, et s'il établit un seul Dieu personnel. Maintenant il nous reste à examiner quelques-uns des systèmes qui altèrent le plus le principe de la personnalité divine.

III. — *Le fétichisme. Le polythéisme.*

Le fétichisme est le plus grossier de tous ces systèmes. Il est élémentaire au point de ne mériter pas le nom de système : ce n'est qu'un ensemble d'opinions et de sentiments. Avec un peu de sévérité on le qualifierait un ensemble de misérables habitudes et de plates superstitions. Il a pour fondement le besoin plutôt que l'idée d'un culte, et loin de s'élever, il s'arrête pendant des séries de siècles aux formes les plus vulgaires. Il admet bien au-dessus de l'homme une puissance inconnue qui se manifeste partout ; mais il abaisse cette puissance à son niveau en l'adorant sous toutes sortes d'images et dans toutes sortes d'objets : choses créées par la main de Dieu, choses fabriquées par celle de l'homme. C'est là l'idolâtre qui, selon la belle figure de nos textes sacrés, saisit sa cognée pour abattre un vieux poirier, prend la moitié du tronc pour chauffer le four et cuire son pain, se taille de l'autre moitié une idole qu'il recouvre d'or et d'argent et devant laquelle il se prosterne. Une adoration à ce point défectueuse, on ne peut pas l'honorer du nom de culte ou de celui de religion. Néanmoins, puisqu'elle reconnaît une force surnaturelle dans les phénomènes de l'univers, et puisqu'à ses yeux les objets les plus futiles, les produits de la

nature la plus commune, l'homme excepté, sont les représentants de ce pouvoir, elle est un pas sur l'athéisme, quel qu'il soit, fruit de l'abrutissement, ou fruit du sophisme. Rarement cette pauvre pratique, cette misérable théologie, s'élève jusqu'à l'astrolâtrie. D'ordinaire elle demeure dans une idolâtrie très-terrestre. Elle offre cependant des degrés et des nuances. Au-dessus des idoles personnelles, le sentiment religieux qui l'anime lui crée des idoles de famille, des idoles de tribu et même des idoles de nation. D'ailleurs, quelques institutions soutiennent ces ébauches de culte. Le fétichisme a des ministres qui président à ses cérémonies, et si ces prêtres, qui bénissent toujours ses idoles, ne méritent guère le nom de serviteurs de Dieu [1]; si nous taxons volontiers leurs pratiques d'impostures, il faudrait néanmoins considérer peut-être qu'ils sont eux-mêmes les premières victimes de la superstition dont ils sont les agents. Leurs œuvres obtiendraient sans doute plus de commisération de notre part, si nous en démêlions mieux la sincérité. Le fétichisme est au moins le sentiment religieux à l'état d'instinct, si ce n'est à l'état de conscience, et à ce titre il offre, ce semble, un phénomène moral plus digne de compassion que de flétrissures. Tout système religieux, l'athéisme excepté, a une lueur de vérité dans cette idée d'une puis-

[1] Voyez de Brosses, Du culte des Dieux fétiches, 1760.

sance supérieure qui ne manque nulle part et qui enfante toujours un sentiment de crainte, de respect ou d'amour, sur lequel vient tôt ou tard s'asseoir une théologie véritable.

Le polythéisme est peut-être un développement du fétichisme. Partout où il se fait jour, ou il dénature la primitive adoration de Dieu, ou il établit sur un certain nombre de notions naturelles et de sentiments vrais un culte où la superstition vulgaire se mêle à la création poétique. Il mérite à ce titre une attention qu'il n'a pas toujours obtenue. Il altère d'une façon complète le grand principe de la personnalité de Dieu, qui est aussi celui de l'unité de Dieu, cela est vrai; mais du moins il entrevoit la vérité dans la question de la personnalité. On dit volontiers que ses Dieux sont dans l'origine de pures allégories, des symboles abstraits de la puissance divine ou de simples personnifications philosophiques. C'est une hypothèse à vérifier au nom de l'histoire revue et corrigée. Quoi qu'il en soit, ces personnifications, s'il y en a au début dans les conceptions de quelque poète ou de quelque philosophe, deviennent à la fin de véritables personnes. L'idée de la personnalité est donc là. Mais partout le polythéisme se perd sur la question des causes, de la pensée suprême et unique que révèle la diversité des phénomènes; il s'arrête à la pluralité au lieu d'aller jusqu'à l'unité, et il reste en route. Le polythéisme est, dans l'échelle du développe-

immortalité), et leurs maximes sur le cours éternel de la nature et sur le néant des choses terrestres, qui ont amené la philosophie dans la religion de l'Inde. Mais c'est, au contraire, la philosophie qui a mis ces idées dans les textes sacrés des Védas. Il faut ajouter que l'esprit philosophique ne s'est pas contenté de cette part, de cette intervention dans la religion positive. Il a fait dans le brahmanisme des réformes profondes dont deux sont marquées par l'avènement de deux divinités nouvelles. En effet, il a produit les deux grandes métamorphoses doctrinales de Vishnou et de Shiva, où règne un esprit très-distinct de celui du brahmanisme. Il y a fait naître enfin le bouddhisme, dont certains principes sont diamétralement opposés à ceux des brahmins. Car le brahmanisme s'appuie sur l'autorité divine des Védas et des Puranas ; le bouddhisme nie cette autorité : le premier enseigne des castes, le second les rejette ; le premier veut des sacrifices sanglants, le second les condamne ; le brahmanisme admet une providence très-directe et très-spéciale, et le bouddhisme confie le gouvernement du monde à des agents inférieurs qui président aux opérations de la nature. Les deux systèmes ne sont d'accord que sur ce point que, lorsque le genre humain est profondément corrompu, des êtres extraordinaires viennent le ramener dans la voie du vrai. Encore, selon le premier, sont-ce les dieux qui se font hommes, tandis que, selon le second, ce sont les

hommes qui s'élèvent à la divinité. D'ailleurs l'un et l'autre systèmes offrent des théories très-subtiles, très-élevées et très-riches, qui ont préparé celles de la Perse et de l'Egypte, celles du gnosticisme, celles du panthéisme-soufi, musulman et chrétien du moyen-âge, et peut-être celles du panthéisme moderne. Leur action a été considérable ; et elle l'est encore, car ensemble ils présentent une littérature vraiment immense et comptent une immense multitude de croyants. Le bouddhisme seul, qui n'est antérieur au christianisme que de cinq siècles, gouverne deux cent millions de partisans répandus en Chine, au Thibet, en Corée, au Japon, en Mongolie et dans diverses contrées de la haute Asie. Et rien de plus subtil à la fois et de plus mystique, rien de plus flexible et de plus perfectible que ce système qui offre déjà, en son développement, une longue série de transformations successives, toutes remarquables par la gravité des tendances et par la hauteur de leurs doctrines.

La seconde des trois grandes formes du polythéisme, l'astrolâtrie ou le sabéisme de la Chaldée, de l'Arabie et de la Mésopotamie, n'est également qu'un véhicule du monothéisme. Le sabéisme offre aussi des phases variées et chacune d'elles présente une singulière richesse de nuances. En apparence, toutes admettent le gouvernement des génies sidéraux ; mais toutes le placent sous un seul maître suprême, et les divinités secondaires qui partagent le pouvoir avec lui ne sont

au fond que des ampliations du Dieu primitif, que des modifications successives d'un principe éternel et unique. Là aussi tout a eu pour point de départ et pour terme le dogme fondamental de toute religion, le monothéisme.

La troisième des principales formes du polythéisme, la théologie de la Grèce, a traversé de même toute une série de phases, les unes dans les sanctuaires, les autres dans les écoles, d'autres encore dans les traditions des peuples et dans les créations des poëtes. Toutes semblent attachées à l'erreur radicale et toutes cependant n'ont cessé de marcher vers le vrai, depuis le culte mystérieux de la Thrace et depuis les initiations d'Orphée jusqu'aux cérémonies secrètes d'Éleusis; depuis les croyances les plus matérialistes ou les plus naturalistes jusqu'au bel enseignement d'Anaxagore. Si le polythéisme d'Homère et d'Hésiode offre à peine une idée de l'unité de Dieu, celui d'Eschyle et de Sophocle offre à peine une trace d'une pluralité de Dieux. Puis la théologie très-philosophique des platoniciens et des stoïciens du siècle d'Alexandre est encore très-défectueuse auprès de celle du polythéisme modifié par l'influence chrétienne aux siècles du néoplatonisme, où elle est enfin dominée absolument par le point de vue monothéiste. Le polythéisme hellénique, si embelli par les arts de l'imagination et si apprécié par la raison en vue de ses grandes allégorisations, si illustré d'ailleurs par tous les genres

de liberté et de gloire qu'il a protégés, mérite surtout notre admiration par la docilité avec laquelle il s'est soumis aux desseins de la Providence. Il en a compris les signes dans chacune de ses phases; il a su aboutir dans toutes et toujours plus au monothéisme véritable. Les prêtres de la Grèce paraissent avoir d'ailleurs entrevu eux-mêmes les grands dogmes du christianisme : l'origine divine de l'homme, sa chute ou antique ou primordiale, sa glorieuse immortalité, le système si profondément éthique des rémunérations et des peines ajournées à leur moment, ainsi que celui de la réintégration future. Si le peuple grec s'est livré au culte de ses dieux à la fois charmants et faciles avec plus de frivolité que de piété, et si le gouvernement d'Athènes a soutenu le polythéisme par des lois plus dignes du rigorisme draconien que de la sagesse de Solon, ni le gouvernement ni le peuple d'Athènes n'ont persécuté le monothéisme chrétien quand il s'est présenté au milieu des philosophes, discutant avec eux sur les hauteurs de l'Aréopage. Et cependant en Grèce toutes les institutions publiques tenaient à la religion, et le culte du pays était devenu cher aux mœurs par toutes les fêtes qui s'y rattachaient. D'ailleurs le polythéisme avait d'autres séductions encore : ce monde de merveilles créé par le génie des arts, cette noble prose et cette magnifique poésie, enfin ce bel et net enseignement de philosophie, de morale et de politique, qui formaient ensemble la principale

nourriture de l'esprit. La religion grecque avait fécondé les plus magnifiques développements du génie, et la plus belle plastique du monde était sortie de ses idéalisations, car la nature humaine s'était assimilée jusques à la nature divine. Pour que l'austère monothéisme de la foi chrétienne triomphât de fictions si ravissantes et vainquît de si admirables chefs-d'œuvre, il fallait que la préparation donnée aux esprits par la philosophie morale et religieuse fût profonde. En effet, ce n'est point par le christianisme seul, c'est aussi par la philosophie professée dans les écoles et sous toutes les formes qu'a été converti cet enthousiasme populaire jadis si attaché à ce qu'on appelle ses grandes illusions, mais qui étaient mieux que cela, qui étaient de profondes anticipations. Les illusions ne forment jamais l'aliment moral d'un peuple; elles le parent et le font préférer; mais il ne faut pas les confondre avec le fond qu'elles servent à décorer.

Il ressort clairement des facilités que le christianisme a trouvées partout, et de l'histoire approfondie de ses triomphes, que la commune mission du polythéisme grec et de la philosophie d'Athènes fut, comme celle du polythéisme et de la philosophie d'Orient, de préparer les voies aux lumières nouvelles. Et cette mission fut remplie partout avec l'éclat qui convenait à un dessein providentiellement réalisé.

On a moins considéré ce côté de la question que d'autres, et la philosophie elle-même, à l'exemple de la

théologie, a souvent maltraité à tort le polythéisme ancien. Elle n'a voulu y voir qu'une poésie folle ou coupable, tandis que, même dans ses formes les plus défectueuses, il se trouve tantôt des restes d'éléments jadis plus purs, tantôt des transitions à des croyances plus saintes. Le polythéisme est, en effet, un des échelons par lequel le genre humain est arrivé à la vérité. Un système qui a si longtemps dominé dans la presque totalité du genre humain, a dû offrir quelques attraits pour maintenir son règne. Le polythéisme de l'Asie en avait peut-être de plus grands encore que celui de la Grèce. A des cérémonies plus pompeuses, à des fêtes plus enivrantes, il joignait des conceptions plus profondes, des dieux plus saints, des armées célestes plus pures. A cet ensemble il ajoutait pour chacun une perspective plus directe de faire partie de ces cohortes d'élus.

Tout cela nous explique, ce semble, comment des philosophes et des poëtes ont pu préférer encore le polythéisme quand déjà le monothéisme était connu des écoles, chéri de la multitude et prêché devant de nombreuses assemblées par d'éloquents orateurs : c'est qu'ici il plaisait aux sens et à l'imagination; là il flattait le génie symbolique de l'Orient ou l'esprit spéculatif de la Grèce. Sans doute il y avait, dans un grand nombre de cités, et auprès de quelques-uns des sanctuaires les plus célèbres, un polythéisme sauvage et déréglé, d'une désolante fécondité de tra-

ditions délirantes et d'une effrayante immoralité. Mais aussi celui-là, à la vue du christianisme, fut rapidement déclassé et abandonné. A sa place on essaya d'établir un système bien réglé, paré de tout ce qu'il y avait de gracieux, d'artistique et de philosophique dans l'ancien hellénisme. Fondé sur une sorte de culte mystique de la nature, cet éclectisme religieux de la Grèce embrassait ce qu'il y avait de plus séduisant dans celui de la Phénicie ou dans celui de l'Égypte. Et sans doute ce système enseignait encore de grossières erreurs, la personnification de la nature et de ses puissances mises en place de la personne de Dieu; mais on voit, par l'enseignement néoplatonicien mis en face du christianisme, que cette erreur s'effaçait sans cesse, se convertissant à la vérité suprême, et si le polythéisme prit, dans l'histoire de nos premiers siècles, une si grande place encore, c'est qu'il était providentiellement voulu comme moyen indirect, comme initiation transitoire à la vérité définitive. Aussi partout le progrès se trouva-t-il en son sein, progrès de la conscience, progrès de la raison, avènement d'un mysticisme véritable et d'une philosophie essentiellement religieuse.

Partout où le polythéisme se refusait à cette progression, celui qui l'avait voulu pour un temps le brisa à jamais. En effet, le polythéisme grec, qui s'était rencontré au siècle de Périclès avec la philosophie la plus lucide et dont l'union avec cette philoso-

phie avait été si heureuse, grâce à sa docilité pour la grande loi du progrès, — le polythéisme grec qui se rencontra au siècle d'Origène avec la religion la plus pure et qui ne sut pas profiter de cette rencontre, — fut brisé dès qu'il s'obstina dans sa désobéissance à la grande loi de l'esprit de Dieu. Et la philosophie grecque se brisa elle-même en s'associant à des débris de mythes et à des ruines de culte pour lutter follement en faveur de cette religion allant à reculons et se révoltant contre le monothéisme qu'elle avait eu la gloire de proclamer la première en Grèce.

On a voulu tirer du polythéisme et du fétichisme, qui ont été si universels, une objection contre le fait, que l'idée de Dieu est innée à la nature de l'homme : Dans sa durée on a pris un argument contre cette révélation intérieure qui donne partout à la raison l'infini, le suprême, l'auteur de tout, et enfin contre cette révélation externe et extraordinaire qui est venue, çà et là, sous des formes diverses, au secours de la première.

On a demandé, comment la révélation interne, si elle est réelle, si elle est divine et par conséquent toute-puissante, a pu s'obscurcir au point de laisser tant de place aux ténèbres? et pourquoi la révélation externe a été donnée à un si petit nombre d'élus? et pourquoi la majorité du genre humain a été si longtemps abandonnée à de si grossières erreurs?

Mais l'humanité a été si peu abandonnée, qu'au contraire elle a toujours fait des progrès et reçu sans

cesse des lumières nouvelles, suffisantes pour se guider. Sa révélation intérieure s'est si peu obscurcie, que partout la révélation a connu le juste et l'injuste, le bien et le mal. Dans le sein même des faux cultes, elle est arrivée à un haut degré de développement et elle y a créé les sciences. Si elle a été dans l'erreur sur des questions essentielles, cette erreur ne l'a pas empêchée d'apercevoir Dieu se manifestant dans la nature; elle l'a proclamée d'une voix unanime comme puissance, comme sagesse, comme justice, comme bonté, comme sainteté, comme objet d'adoration. Il n'est pas de nuance de polythéisme qui ne possède ces idées. Et partout où il y a civilisation véritable, dans quelque fraction de l'humanité que ce soit, or la civilisation est l'état normal de l'homme, on trouve tous les grands principes de la morale et de la religion appelée naturelle. C'est que partout Dieu manifeste cette double série de choses : ses attributs dans ses œuvres et ses lois dans les destinées de l'homme. Aussi le polythéisme, dans ses doctrines comme dans ses formes, offre partout un ordre de choses préparatoire à cet enseignement d'un Dieu personnel que la révélation externe est venue proclamer. Déjà la révélation interne avait fait pressentir, avait donné, ce dogme que la science des écoles altère quelquefois comme l'ignorance vulgaire, mais qui est immuable en son essence comme Dieu lui-même en la sienne.

Il est trois systèmes encore qui faussent ce dogme

et qui se trompent aussi grossièrement que le fétichisme et le polythéisme.

IV. — *Le matérialisme, le naturalisme, le panthéisme.*

C'est au nom de la science que ces trois systèmes se présentent, ce n'est pas au nom d'une idée innée, d'un sentiment primitif, d'un ordre de choses donné. C'est aussi à la science qu'il appartient de les réfuter. Ce qui caractérise les deux premiers de ces trois systèmes, c'est que, loin d'aboutir à un Dieu personnel, ils s'arrêtent aux forces de la nature, refusant de voir au-delà ou au-dessus d'elles une puissance qui en soit le principe, ou une intelligence qui les gouverne.

Le troisième, tout en distinguant cette intelligence ou ce principe des formes où il apparaît, rejette également la théorie d'un Dieu personnel ou d'un être spirituel gouvernant un univers matériel, ce qui implique contradiction à son sens.

Le matérialisme prend précisément son argument et son nom dans ce principe, que le monde matériel se suffit à lui-même ; qu'il contient dans la matière toutes les forces qui sont nécessaires pour produire ce qu'il produit, et aussi tout ce qu'il faut pour les conduire ; qu'elles se gouvernent elles-mêmes, comme elles se sont constituées elles-mêmes ; que nulles autres n'ayant pu intervenir dans leur origine,

ne peuvent intervenir dans leur jeu. Mais poser ainsi les forces de la nature, leur imaginer une origine propre et nécessaire, leur attribuer une marche régulière toute spontanée et leur revendiquer la législation de leur développement et le gouvernement de l'univers, ce n'est pas seulement faire un cercle vicieux en logique, c'est accumuler des impossibilités et des contradictions.

Et qu'allègue-t-on en faveur de cette théorie?

Les plus vulgaires inductions du sensualisme, le simple phénoménalisme de la nature, abstraction faite et au mépris de toutes les inductions tirées par la raison de l'existence et du jeu des lois les plus admirables de la nature.

Aussi le matérialisme n'est-il pas une doctrine avouée de la raison. Il n'est ni une doctrine primitive, ni une doctrine spontanée; et l'on peut dire qu'il n'est pas une doctrine naturelle, en ce sens que l'homme n'y arrive pas tout naturellement, qu'il est au contraire le fruit amer des débats de l'école. Il naît de l'argumentation scolastique. On le voit par les noms de ceux qui l'ont produit dans les temps anciens : Leucippe, Démocrite, Épicure, Diagoras, Straton, Lucrèce, et par les noms de ceux qui l'ont professé dans les temps modernes : Lamettrie et d'Holbach. Et si tous les matérialistes ont cela de commun, d'être nés dans les écoles et issus d'un conflit de doctrines, tous aussi professent en dernière analyse ce principe,

que le monde est le développement fatal d'une matière éternelle et nécessaire. La matière étant la seule chose qui existe et rien ne pouvant se donner l'existence à soi-même, rien ne l'a donné à la matière : donc elle est éternelle. Or, il n'y a d'éternel que ce qui est nécessaire. Donc la matière est éternelle et nécessaire.

Les seuls arguments qui démontrent la spiritualité de l'âme, réfutent ce système en prouvant qu'il existe autre chose que la matière. Or, si dans les fonctions de la vie spirituelle le jeu du cerveau ne remplace pas l'intelligence humaine, celle-ci existe et la spiritualité est démontrée. De la spiritualité à la divinité il y a moins qu'un pas, puisque l'une étant, l'autre est nécessairement. Car si les forces de la matière ne remplacent pas l'intelligence dans le gouvernement de l'individualité humaine, elles ne remplacent pas non plus l'intelligence divine dans le gouvernement du monde physique, dans le gouvernement du monde moral. La nécessité et l'éternité de Dieu, ce qui équivaut bien à son existence, sont inscrites dans les créations qui exigent une cause suprême.

Le matérialisme, qui ne rend pas compte de tout et qui n'explique rien par ses forces sans intelligence, ne blesse pas seulement la raison, il la révolte par le mal qu'il lui prépare. Il abaisse tout et obscurcit tout en faisant disparaître de l'univers l'ordre moral avec l'ordre physique, la conscience avec l'intelligence. Non-seulement il n'est pas une doctrine primitive,

mais on peut dire sans nulle exagération qu'il n'est pas une doctrine du tout : il n'est que la négation de ce qu'il y a de meilleur dans le naturalisme, qui, si défectueux qu'il soit, est encore un progrès sur le matérialisme.

En effet, le naturalisme, qui a le tort de n'être qu'une véritable déification de la nature, a du moins une de ces conceptions générales qui manquent au matérialisme. Non-seulement il prend la nature dans ses phénomènes et dans leurs forces, mais il la saisit dans les causes qui les mettent en jeu, et il arrive ainsi de l'idée des forces cosmiques à celle d'une intelligence quelconque qui en dispose, à une raison qui les combine et qui les fait aboutir à ses desseins. Le naturalisme n'est pas, il est vrai, un spiritualisme véritable ; mais il est un acheminement qui y mène. Et il y conduit tantôt directement, tantôt indirectement, car il a des formes variées. On en a distingué ces cinq : le mécanisme, qui est à peu près abandonné; le dynamisme, qu'on a prôné naguère encore ; l'animisme, qui est de tous les siècles et qui n'est qu'une nouvelle édition de la vieille hypothèse de l'âme du monde ; le vitalisme et l'idéalisme, qui s'élèvent aisément au spiritualisme, quoique nés l'un et l'autre du désir de s'en passer ou de le nier.

On peut distinguer, le mécanisme exclusivement naturaliste du mécanisme cosmologique, qu'on trouve jusque dans Descartes, et auquel Leibnitz a eu le

mérite de substituer un dynamisme qui n'est nullement exclusif d'un Dieu personnel ; mais le naturalisme a ce défaut radical, qu'il n'enfante de culte divin dans le sein de l'homme sous aucune de ses formes, qu'il ne le porte à aucun mouvement d'adoration pour une intelligence qui n'est à ses yeux que la raison de la nature, et qu'il n'amène aucun rapport de piété avec cette pure abstraction qu'il proclame à la place d'un Dieu personnel. Si le naturalisme sentimental, qui est venu régner naguère dans le sein de plusieurs nations chrétiennes très-éclairées, y a conservé, non seulement des apparences de culte, mais des institutions et des mœurs religieuses, c'est qu'il n'est pas allé jusques à ses conséquences dernières et qu'il a jugé prudent ou nécessaire de garder, dans sa théorie et dans son langage, des restes ou des reflets du chrisnianisme au cœur duquel il ne cessait de se réchauffer. L'histoire de l'Allemagne et celle de l'Angleterre en témoignent comme celle de la France.

Le panthéisme, qui ne se lasse pas de prendre des formes nouvelles et quitte tout aussitôt celles que rejette la raison générale pour en présenter d'autres encore, — le panthéisme est ou l'absorption de Dieu dans la nature ou l'absorption de la nature en Dieu.

Sous la première de ces formes, il naît du simple naturalisme, dont il est un des développements les moins imparfaits. Au premier aspect, il paraît une théorie plus flatteuse pour l'homme que le théisme,

et la plus digne de toutes ses ambitions, puisqu'en apparence elle le divinise lui-même ou du moins ne l'annihile que pour le jeter au sein de Dieu. Mais en réalité il n'en est pas ainsi. Au contraire, et bien loin d'élever l'homme, le panthéisme l'abaisse en détruisant ensemble tout ce qui fait sa nature et sa grandeur, puisqu'il dévore sa personnalité réelle et son immortalité sérieuse.

D'un autre côté, s'il a l'air de s'éloigner de l'athéisme et du matérialisme plus que toute autre doctrine, il y touche néanmoins sous ses deux formes principales, la théorie d'une nature animée de toute éternité par une âme du monde habitant le corps de l'univers, et la théorie d'un absolu primitif et unique, qui serait tout ce qui est, esprit ou pensée, matière ou étendue.

La première de ces théories est peut-être le panthéisme le plus ancien. On peut l'appeler le panthéisme psychique. Il était adopté encore par les stoïciens, qui pensaient que l'âme du monde habite le corps de l'univers comme l'âme de l'homme habite le sien, et qui ajoutaient que l'âme humaine émanait de l'âme cosmique. Cette théorie implique l'idée que l'âme du monde n'existe pas indépendamment de son organisme, qui est la matière. Les stoïciens parlaient de ce principe pour expliquer la marche des choses si défectueuse à leurs yeux. La matière ou l'organisme de l'âme exerçant une action considérable sur la

pensée, on comprend aisément, disaient-ils, les défauts du gouvernement de l'univers, les maux physiques et les inconvénients de la vie. L'intelligence de l'âme cosmique est plus grande, sans doute, que celle de l'âme humaine; mais elle n'est pas absolue, du moins elle ne l'est pas encore, et quand même son développement serait progressif, comme tout porte à le croire, nul ne saurait dire qu'un jour cette intelligence sera parfaite, ou que le gouvernement du monde le sera par elle.

Il faut en convenir, si le panthéisme sous cette forme touchait encore au matérialisme, du moins il touchait aussi au spiritualisme; un pas de plus et il professait l'intelligence ordonnatrice d'Anaxagore. Mais il est très-vrai que, quand même il se serait élevé d'un degré pour faire de l'âme du monde quelque chose de plus parfait, une intelligence très-supérieure à la matière et capable de la gouverner infiniment mieux, cette intelligence n'eût pas encore été Dieu. On n'a un Dieu personnel, un Dieu véritable, qu'autant qu'on en fait un être moral, distinct de l'univers, maître absolu de celui-ci, auteur de tout, législateur suprême et être parfait en soi. Une intelligence qui reste une force enchaînée à l'univers, n'est pas un principe suprême. Le suprême est indépendant, et ce qui n'est ni suprême ni indépendant, n'est pas à la tête de tout; ce qui n'est pas à la tête de tout, n'explique pas le monde, et ce qui n'explique pas le monde, ne satisfait pas la raison.

Pour rendre raison de tout par un suprême, on est allé à une autre forme, à un panthéisme qui mène à l'absorption de tout en Dieu, et qui se confond avec le mysticisme. En effet, cette théorie qui fait d'un être primitif, l'être ou la substance unique et absolue, et qu'on qualifie de panthéisme ontologique ou cosmique, a l'inconvénient de forcer tout, d'exagérer jusqu'à l'idée de Dieu, et de mener par là au mysticisme. Il ne peut y avoir dans la réalité des choses qu'une seule qui soit nécessaire, primitive, éternelle, réelle. S'il en est une de ces caractères, il est évident qu'il ne peut y en avoir qu'une. Or, il est évident aussi qu'il y en a une, Dieu. Dès lors, Dieu est nécessairement tout ce qui est, esprit ou matière. Il est l'éternelle unité de la nature et de l'esprit, c'est-à-dire l'absolu, et il se manifeste selon ses deux attributs essentiels, soit comme esprit ou pensée, soit comme matière ou étendue. Tout ce qui est hors de lui n'est que manifestation ou modification, manière d'être, mode de sa substance éternelle et unique.

Il faut en convenir, au premier aspect ce panthéisme qui croit tout expliquer, car tout ce qui est s'explique, dit-il, par l'idée de l'absolu se réalisant dans tout, a sur les autres formes de la théorie du ἓν καὶ πᾶν un avantage incontestable. Il tranche toutes les difficultés qui naissent pour la spéculation de *l'hypothèse* de deux mondes distincts, l'un matériel, l'autre spirituel ; celles qui naissent de *l'hypothèse* de

deux existences distinctes, l'intelligence suprême et la nature, dont le rapport est un mystère. Ces hypothèses ne sont pour lui que des antithèses. Mais à son tour sa solution n'est qu'une assertion, sa science qu'une apparence. Il offre bien une sorte de cosmologie, mais non pas une théologie. Dieu manque dans ce système.

En effet, tout ce dont l'existence n'est pas fondée dans l'absolu, dit-il, n'a pas d'existence réelle ; tout ce qui existe réellement, remonte à lui, ayant en lui sa raison.

Mais n'est-il pas vrai que, si tout remonte à l'absolu et n'existe qu'en lui, il n'y a que lui qui existe réellement? D'où il suit que, dans ce système, tout ce qui est, n'est en réalité qu'un mode quelconque de l'existence absolue. Et non-seulement il n'est pas de Dieu particulier, de Dieu personnel en dehors de cet ensemble d'existences qu'on appelle l'univers ; mais il n'est point d'intelligence détachée de son organisme, de Dieu passé à un état indépendant. Pour parler en termes d'école, il n'est point de Dieu transcendant, il n'est qu'un Dieu immanent. Tout ce qui existe est si bien un mode quelconque, une forme d'apparition de l'absolu, que toute chose, après avoir paru en temps et lieu, disparaît à jamais pour rentrer dans l'infini, qui s'était plu à la faire paraître un instant ou qui l'avait élancée de son sein en vertu d'une force et d'une loi inhérente à sa nature et irré-

sistible à ce titre. Car le panthéisme, dans l'une de ses formes, exagère l'infini aux dépens du fini, et fait le contraire sous l'autre. La vérité, la personnalité de Dieu, s'évanouit dans les deux théories, et au fond des formules très-variées et très-raffinées qu'il produit sans cesse, il ne reste que la matière et ses forces ou bien sa force centrale. Or, quelque dénomination qu'on donne à ces forces ou à cette force centrale, qu'on l'appelle puissance inconditionnelle, principe suprême ou loi absolue, ou même intelligence suprême, tant que ce n'est pas une personnalité ayant conscience d'elle-même et se distinguant de tout le reste, elle se confond avec tout le reste. Or c'est là un matérialisme subtil, propre à tromper les esprits même les plus purs, mais un matérialisme réel. Or, le matérialisme, c'est l'athéisme. Et c'est pour cela que le panthéisme partage avec ces deux grossières théories les répulsions dont elles sont l'objet de la part du sentiment universel de notre race. Est-ce à tort? Mais pour tout panthéiste, la question de la personnalité de Dieu, personnalité unitaire, dualiste, trithéiste ou polythéiste, manque de sens, Dieu et le monde étant identiques.

Aussi les interprètes modernes les plus francs de l'impersonnalité, disent-ils très-nettement, que les théologiens devraient, en hommes de science, cesser de parler d'une révélation surnaturelle et ne plus nous dire qu'il existe réellement, *sensu proprio*, en dehors

du monde, un Dieu personnel qui, dans une de ses manifestations personnelles, descend sur la terre en un temps donné, et se fait homme pour réconcilier avec lui le monde qui s'était détaché de lui. (V. Frauenstaedt, Vernunft und Offenbarung, Darmstadt, 1848.)

On a répondu aux défenseurs du système de l'impersonnalité, que l'idée de Dieu n'a pas été cherchée; qu'elle s'est présentée d'elle-même ; qu'elle est la plus haute et la plus nécessaire de toutes nos conceptions, et que sans elle aucune n'a de sens ; que sans elle, il n'y a plus pour la raison, que des énigmes ou des absurdités.

Les panthéistes, avec cette facile abondance qui caractérise les débats d'école, car le panthéisme est, comme le matérialisme, une affaire d'école, ont répliqué qu'il est pour nous un suprême ailleurs qu'en Dieu, qu'il est en nous ; que toute cette idée d'un Dieu vient, non pas d'un Dieu en dehors de nous, mais d'un Dieu en dedans de nous ; que tout ce que nous disons de Dieu est l'œuvre de notre esprit, et que notre esprit n'est bien inspiré qu'autant qu'il dit de lui-même ce qu'il attribue à Dieu ; qu'en toute autre voie il s'est trompé ou nous nous sommes trompés ; que nous avons d'abord conçu cette idée d'un Dieu personnel distinct de tout et de nous-mêmes et qu'ensuite, nous encourageant, nous lui avons prêté notre nature et nos attributs ; que nous les avons

généralisés, idéalisés et déclarés l'infini, proclamé le parfait, mais qu'en réalité nous n'en pouvons rien connaître; que l'infini, le parfait, tous les attributs que nous avons puisés dans l'idée même que nous nous sommes faite de Dieu, n'existent ni dans le monde, ni dans nous-mêmes autrement qu'en conception.

Ils ajoutent à leur apologie toute une série d'accusations contre leurs adversaires, disant que ce Dieu ainsi gagné par voie d'abstraction, demeure une abstraction ; qu'on se crée d'abord un Dieu distinct du monde et même essentiellement un Dieu en dehors du monde, extra-cosmique ; qu'en le détachant ainsi du monde, on en fait un pur être de raison ; que, ne le fût-il pas, en le posant hors du monde, on le constitue sans moyen d'agir sur le monde ou sur nous, et que tout en lui attribuant le gouvernement de l'univers, on lui ôte toute influence réelle sur tout ce qui n'est pas lui, puisqu'en sa nature même il en est absolument séparé.

Aux yeux des panthéistes c'est là le grand vice de la personnalité distincte, et tout au contraire la vérité du ἓν καὶ πᾶν gît en ceci, que le Dieu qui agit sur nous et sur le monde est un avec le monde et avec nous ; qu'il est ce qui anime tout, gouverne l'ensemble et conduit chaque chose à sa fin avec une puissance suprême et selon des lois invariables. Ce qu'on nous dit de ses vertus ou de ses attributs moraux, de sa

sagesse, de sa bonté, de sa sainteté, de sa justice, et ce qu'on y joint sur sa politique, sur son système de rémunérations et de châtiments, ajoutent-ils, est un ensemble de conceptions purement poétiques, d'anthropomorphismes de savants et de personnifications d'orateurs. Dieu est tout ce qui est, et tout ce qui est n'est qu'une série de manifestations ou de formes, toutes nécessaires, des puissances inhérentes à l'ensemble.

On a donné à cette théorie les formes les plus séduisantes, et l'on a fait du Dieu qu'elle enseigne l'objet de l'amour le plus pur de la part de l'homme, de l'amour intellectuel. Mais l'erreur est la même. Spinoza proclame l'unité commé Substance et non plus comme Idée, Intelligence, Loi absolue, Principe suprême; et donne à sa substance deux attributs qui lui servent à tout expliquer, l'étendue et la pensée; mais il ne lui accorde ni la volonté, ni l'entendement, c'est-à-dire nulle personnalité. Hégel fait tout jaillir de l'Idée par un mouvement naturel et nécessaire, tout, excepté un Dieu réel ou personnel; si bien que ses partisans les plus téméraires tombent, les uns dans le naturalisme, les autres dans l'athéisme, tandis que les plus sages, pour rester sages, se réfugient dans les interprétations les plus ingénieuses et les plus infidèles de sa parole.

S'il y avait dans ces assertions des arguments, n'y en eût-il même que de faibles, il faudrait les réfuter

en rappelant celles des preuves de l'existence de Dieu qui sont en même temps des preuves de sa personnalité; mais il n'y a pas là de raisons, il n'y a que des conceptions plus ou moins subtiles. C'est cette absence de raisons, car le besoin de l'unité n'est qu'un besoin scientifique, c'est cette absence de raisons qui est le vice du système et vice qui révolte le sens. Né du besoin d'expliquer et de concilier l'action de l'esprit sur la matière, la création de la matière par l'esprit, le panthéisme veut en expliquer l'identité et il l'affirme contrairement à la conscience, au sentiment invincible de l'humanité. L'affinité des deux peut être profonde, l'esprit et la matière peuvent n'être en réalité que deux formes différentes, mais ni leur affinité, ni leur identité ne s'expliquent en l'état actuel. L'esprit et la matière ne s'expliquent pas du tout. Du moins l'esprit, considéré comme la raison des choses, ne s'explique pas; la matière, considérée comme élément des choses, ne s'explique pas non plus. Le rapport de deux inconnus se connaît et se conçoit encore moins. L'esprit et la matière sont des notions provisoires, et leur rapport est un de ces mystères dont il faut dire avec Pascal, que c'est une grande faiblesse de ne pas savoir s'y soumettre. Au lieu d'en donner une explication, le panthéisme se réfugie dans une confusion, son identification de la matière de l'esprit, sa formule, *l'esprit et la matière ou Dieu et l'univers sont un*, loin de rien expliquer, obscurcit tout. A l'entendre,

on ne conçoit plus ni Dieu, ni l'univers, ni l'homme, que la saine raison, que le sentiment aiment à distinguer. C'est pour cela que le panthéisme déplaît à la raison comme au sentiment, à la spéculation pure comme à la foi religieuse. Il détruit la personnalité de Dieu, la personnalité de l'homme, le monde religieux et le monde moral, au seul profit du monde physique. Le panthéisme, dit Jouffroy, est si faible en morale, parce qu'il n'aime rien à force de tout confondre. (*Cours de droit naturel*, 1, p. 169.)

Toutefois, le panthéisme a quelquefois une apparence très-religieuse. Sous sa forme mystique, il fait tout émaner de Dieu. A la vérité, il ajoute que tout s'est altéré et abaissé en se détachant ou sortant de Dieu; mais tout étant appelé à se purifier par les expiations et les souffrances, et tout devant rentrer dans le sein de Dieu après cette sanctification, c'est toujours Dieu en tout que cette théorie semble avoir en vue. C'est par là qu'elle a captivé tant d'esprits, qu'elle a fleuri dans l'Inde, dans l'école d'Élée, au Portique, dans les écoles mystiques d'Alexandrie, de Rome (Plotin) et d'Athènes (Proclus), chez les gnostiques, chez beaucoup de mystiques de tous les temps, en Orient et en Occident. Et il faut le dire, ce panthéisme théologique mérite bien qu'on le distingue du panthéisme cosmologique. Il approche singulièrement du monothéisme dans ses conceptions les plus belles, et il a cela de séduisant que, si l'on prend ses

expressions favorites et sa terminologie spéciale dans le sens évangélique pur ou dans le sens philosophique pur, on est dans la voie du vrai. C'est pour cela qu'on y voit aller les penseurs les plus élevés, qu'on y voit aller Nicolas de Cusa comme Scot Érigène.

On va facilement au panthéisme, on y va par l'exagération des principes les moins suspects, par celle des opérations en apparence les plus régulières ; on y va surtout par l'exagération des opérations peu logiques et par celle des principes peu sûrs ; on y va non-seulement quand on dit le monde une manifestation substantiellement nécessaire de Dieu, mais encore quand on le dit une manifestation moralement nécessaire. Or, c'est bien là ce qu'on dit. S'il n'est point d'effet sans cause, il n'est pas non plus de cause sans effet ; et s'il n'est pas de nature sans Dieu, il n'est pas non plus de Dieu sans une nature où il se déploie. Une nature sans Dieu est une ombre vaine ; un Dieu sans nature, une abstraction morte. On s'est complu dans ces faciles antithèses, et l'on en a fait jaillir cette grosse thèse : Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais deux faces du même être. Car si ses attributs moraux de Dieu sont aussi essentiels que ses attributs physiques et métaphysiques, et s'il est nécessaire que le monde soit pour que Dieu soit moralement complet, le monde fait encore une partie essentielle de Dieu. Or, si cela est, si Dieu est ainsi lié au monde moral qu'il ait besoin, pour être complet, que ce

monde soit, il n'y a pas en lui de liberté, ni à l'égard de l'humanité, ni à l'égard de telle autre fraction du monde spirituel : il n'est plus la liberté morale et absolue, c'est-à-dire indépendante de tout ce qui n'est pas elle. Or c'est là ce qu'il est; et incorporer le monde moral en Dieu ou Dieu dans le monde moral, dire que celui-ci fait partie de celui-là, c'est aller au panthéisme.

Pour peu qu'on pèche sous ce rapport, on y tombe sans le vouloir.

Les plus grands penseurs se servent quelquefois d'expressions exagérées qui les en approchent. Ainsi, on ne se borne pas à dire que la paix de l'âme ou sa confiance en Dieu, n'est légitime et entière qu'autant que son union morale avec Dieu est forte et sincère : on parle de Dieu comme étant lui-même dans notre raison par la lumière émanée de lui, lumière qu'on prend, non pas seulement pour une révélation, mais pour une manifestation de sa nature. Bossuet lui-même dit, en exagérant un peu ce qui est philosophiquement très-vrai : « Les vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même, car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. » (*Connaissance de Dieu et de soi-même.*) Et Fénelon confond la volonté de l'homme dans celle de Dieu, quand il dit : « Sa grandeur fait qu'il ne peut

rien produire hors de lui qui ne soit tout pour lui-même. C'est son bon plaisir qu'il veut dans sa créature. Il a fait pour moi le ciel et la terre, mais il ne peut souffrir (il le souffre sans cesse, au contraire) que je fasse, volontairement et par choix, un seul pas pour une autre fin que celle d'accomplir sa volonté. C'est sa volonté, règle de tout bien, qui doit vouloir en nous : toutes ces volontés n'en doivent faire qu'une seule par la sienne. C'est pourquoi nous lui disons : Que votre volonté soit faite (*Manuel de piété*, p. 322, t. IV des Œuvres). » Et, à son tour, Malebranche, qui réfute le spinozisme avec plus d'énergie encore que Fénelon, fait de Dieu la vraie cause de toutes nos actions, en disant que « Dieu se connaît parfaitement, ses attributs, ses perfections, toute sa substance, non-seulement selon ce qu'elle est en elle-même, *mais aussi selon ce qu'elle est prise relativement à toutes les créatures possibles*, c'est-à-dire en tant qu'elle est leur idée ou leur modèle éternel. » Ainsi donc, selon Malebranche, n'était ce rapport avec les hommes, et n'étaient les hommes eux-mêmes, Dieu se connaîtrait moins ? Et cependant cela est dans les mots.

Mais est-ce à dire qu'il y avait, dans ces penseurs si austères et si purs, un penchant quelconque, une ombre de prédilection pour le panthéisme ? A Dieu ne plaise ! Bien entendues, leurs paroles sont de la meilleure doctrine. J'en dirai autant de celles de deux auteurs plus modernes, dont j'écarte les noms à des-

sein, qui pensent, l'un, que « la divine sagesse ou la divine raison n'est pas autre chose que la raison même dont nous participons, élevée à la mesure de l'infini et s'exerçant avec la plus parfaite unité; » l'autre, que « tous les êtres particuliers étant contenus d'une certaine manière dans l'Être universel, il s'ensuit qu'aucun être particulier ne peut exister qu'autant qu'il participe à la substance infinie et à ses propriétés nécessaires. »

Si subtil qu'il soit, le panthéisme franc et net, celui qui efface Dieu en faveur du monde, ou celui qui dépersonnalise Dieu pour personnifier le monde, se réfute facilement. Il n'est pas difficile à la raison de prouver qu'il existe autre chose que le monde à ceux qui n'ont pas besoin qu'on leur prouve qu'il existe autre chose que Dieu. Les réfutations vieillissent et s'oublient avec les théories qui les provoquent; mais elles renaissent avec ces théories, et la réfutation du panthéisme par Wollaston, si vieille qu'elle soit, est redevenue excellente depuis la résurrection de la théorie qui avait fait surgir ses arguments. « Dire qu'il n'y a point de Dieu différant de nous et des autres êtres,c'est dire qu'il n'y a pas de Dieu. (Wollaston, *Religion naturelle*, p. 125.)

En effet, en dernière analyse, le panthéisme, c'est l'athéisme des écoles, l'athéisme des sophistes. Aussi le panthéisme n'a-t-il jamais été un système populaire, une doctrine reçue. On peut citer une portion de l'Inde

et la Chine pour établir le contraire. Mais si quelques métaphysiciens en renom, quelques écrivains de ceux-là même qui sont réputés sacrés, y professent le panthéisme, soit formellement, soit dans ces mouvements lyriques où toutes les expressions sont forcées, le peuple, loin de goûter leurs spéculations abstraites ou excentriques, admet des milliers de divinités et de génies, tous classés, tous subordonnés à leurs chefs ou à leur maître suprême. Toujours et partout le panthéisme est resté dans les écoles ; jamais il n'est devenu la croyance d'un peuple ; il ne peut avoir cette ambition, car il n'offre rien à l'âme religieuse, qui se sent être fini et se cherche un ami infini. S'il séduit quelques intelligences faciles aux attraits de la dialectique spéculative, les apparences d'une austère argumentation qu'il offre n'ont pas le même charme pour les esprits qui ne se paient pas de ces évolutions scolastiques. Or, celles du panthéisme le plus confiant en lui-même sont toutes échafaudées sur ce dilemme qui n'est qu'une assertion, nous l'avons dit : Ou Dieu ou l'univers ; si l'univers n'est pas Dieu, Dieu est l'univers. A ce dilemme la raison de l'humanité oppose cette doctrine qui n'est qu'une affirmation non plus, il faut le dire, mais qui est celle de l'humanité : Dieu et l'univers. Dieu n'est pas l'univers, l'univers n'est pas Dieu ; il est de Dieu et il est à Dieu.

Le panthéisme s'est produit sous beaucoup de formes diverses, en Orient, en Grèce, dans l'Europe

moderne ; il en prend sans cesse de nouvelles. Il a été professé dans l'antiquité grecque en opposition au polythéisme vulgaire par une école très-subtile, celle d'Élée. Il a plu aux néo-platoniciens sous les formes les plus mystiques. Il a été reproduit, d'après eux et d'après les idées de l'Orient, par quelques Arabes et quelques scolastiques du moyen-âge. Il a reçu de Giordano Bruno et d'autres fils de la Renaissance plus d'hommages que de développements nouveaux. Il a reçu plus de ceux-ci que de ceux-là par les mains de Spinoza, qui exagère la substance ; par celles de Hegel, qui exagère l'idée. Il a été plus célébré qu'agrandi par les disciples de l'un et de l'autre, qui ont vu un progrès dans une théorie dont ils se promettaient plus d'influence religieuse que du déisme et du rationalisme, et qui au fond étaient tous plus chrétiens qu'ils ne pensaient. En effet, parmi les philosophes modernes, le panthéisme a été professé par des hommes d'un développement religieux très-analogue à celui du christianisme, et l'on peut citer en Allemagne bon nombre de panthéistes dont la langue est chrétienne, soit de bonne foi, soit d'habitude ou par voie d'accommodation. En général, discrédité dans la raison et dans la conscience publique, le panthéisme n'est professé ouvertement et en sa pureté dans aucune de ses formes exotériques ; c'est avec une sorte de pudeur métaphysique qu'il se désavoue partout en prodiguant, soit le mot de Dieu, soit celui d'Esprit, qu'il y substitue. Et

cela même confirme le fait général, que le panthéisme est une erreur tellement radicale qu'il ne peut pas plus que l'athéisme devenir une croyance publique. (V. Buhle, de Ortu et progressu panthéismi, inde a Xenophane ad Spinozam, vol. X des Comment. Gotting. — Schelling, von der Weltseele. — Jaesche, le Panthéisme dans ses formes principales. Berlin, 1826. — Ritter, les Semi-Kantiens et le Panthéisme. Berlin, 1827. — Maret, le Panthéisme dans la société moderne. — Schlüter, der Begriff der Dreieinigkeit in der Philosophie, Munster, 1851. — Baader, Speculative Dogmatik.

Ce qui mettra peut-être le mieux en relief les défauts de ce système et les erreurs de toute théologie défectueuse en ce point, c'est la seconde partie de la théorie que nous venons d'esquisser. Nous venons d'étudier Dieu considéré en lui-même ; l'étude de Dieu considéré dans ses rapports avec le monde matériel et avec le monde spirituel nous le fera connaître plus clairement. Cette étude, qui, pour ainsi dire, voit Dieu à l'œuvre, Dieu se manifestant dans l'univers, achève de le révéler, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral, selon ses attributs, sa nature et sa personne. En effet, Dieu vu dans ses œuvres, c'est Dieu éclairant lui-même les grandes énigmes de l'existence, et se dévoilant à la pensée qui le cherche et le saisit tel qu'il se donne.

V. — *Des manifestations de Dieu. — Ses œuvres. Ses rapports.*

On appelle avec raison manifestations de Dieu tous les faits, internes ou externes, qui dans l'univers entier ont pour résultat de révéler à notre intelligence le maître qui n'a pas voulu demeurer inconnu au milieu de ses œuvres, de ses créatures. *A priori*, la pensée qui s'y arrête un peu conçoit ces deux choses, d'abord que les faits qui l'annoncent doivent être nombreux et variés, puis, que sans ces manifestations nous n'aurions aucune connaissance de Dieu, puisque l'idée même qui est empreinte ou innée de lui en notre esprit est un de ces faits.

Toutefois, il ne serait pas exact de dire que nous connaissons de lui que ce qu'il nous donne lui-même dans ces manifestations. A l'instar de son auteur, l'esprit de l'homme est essentiellement créateur, et une fois mise sur la voie par ces données d'en haut, la raison, loin de s'y arrêter, va en avant et au-delà. Dieu manifesté en elle accepté, elle veut étudier Dieu en lui-même, et telle est souvent son ambition qu'elle veut se lancer dans cette étude pure, abstraction faite des manifestations où il se montre. Mais ici encore l'aberration est facile. Vouloir considérer Dieu en lui-même est une ambition si légitime que, s'arrêter

en deçà, c'est ne pas aborder au terme. Mais vouloir le saisir par la raison seule et en dehors, non-seulement de tout ce qu'il a révélé et manifesté, mais de tout ce qu'il a créé et de tout ce qu'il dirige, aime et bénit, c'est essayer une abstraction violente, c'est vouloir le prendre, sinon comme un être de raison, du moins dans une sorte d'isolement ou de concentration en lui-même qui est contraire à sa nature, puisque, de sa nature, il est l'être des êtres, c'est-à-dire en rapport avec tout ce qui est. Tout ce qui est étant de Lui et par Lui, est si bien sa manifestation, qu'on n'aurait de Lui qu'une idée très-défectueuse si on ne l'étudiait là en même temps qu'en lui-même séparé de tout le reste. Le séparer de tout et vouloir le concevoir uniquement dans cet état de séparation, de détachement de tout, c'est risquer d'en faire un pur être de raison.

Si les manifestations de Dieu sont les moyens qu'il a choisis pour se faire connaître, il n'en résulte pas toutefois qu'elles soient lui; que nous trouvions en elles le vrai Dieu; que ses œuvres, ce qui est de lui ou par lui, le monde entier en un mot, tienne à lui au point que, sans le monde, il ne serait pas Dieu. On a dit cela. On l'a donné pour le dernier degré et le dernier mot de la science. On a dit que l'Être divin, la *conscience divine*, et à cette seule terminologie chacun devine l'école, ne s'achèvent et ne prennent leur réalité tout entière que par la réalisation des idées

divines; qu'en principe, ces idées sont de pures entités et non pas des réalités distinctes de l'esprit en qui elles sont. On a dit que Dieu ne serait pas le Parfait, si ses idées restaient ainsi à l'état de simples idées; que d'ailleurs cela ne serait pas possible, puisqu'elles prennent leur déploiement complet par un instinct de formation qui s'y unit naturellement; que, par là, se fait le grand pas du possible au réel; que la faculté de créer se trouve nécessairement en Dieu unie à sa volonté aussi éternelle que lui-même. On en a conclu que l'acte de la création est l'achèvement réel, le complément de la nature de Dieu, si bien que, sans cet acte qui a réalisé le monde, Dieu ne serait pas Dieu. Il est pour le moins inutile de disserter beaucoup sur ce que Dieu serait pour notre conception, si le monde qui est n'était pas, puisque dans ce cas nous ne serions pas. Il est cependant, dans la théorie qui fait de la création du monde la condition d'un Dieu *achevé* quelque chose de si puéril et de si grossier, qu'on ne peut laisser se poser cette thèse sans protester. Seulement, il faut se borner à constater qu'un Dieu ainsi enchaîné au monde, ou à qui est ainsi enchaîné nécessairement un monde, un Dieu qui ne serait pas Dieu sans cet appendice, est un Dteu fait par les seuls caprices de la spéculation. Un tel Dieu n'est ni le vrai Dieu, ni le Dieu de tout le monde.

On a rendu cette idée d'une conjonction nécessaire

d'une manière plus scolastique et par conséquent moins acceptable encore. On a dit que l'esprit venant à s'unir à la vie et à donner un caractère distinct aux entités, aux idées contenues dans l'idée primitive, elles se sont développées et ont pris leur nature propre, c'est-à-dire sont devenues l'être. Mais comment l'esprit vient-il à s'unir à la vie ? Quel est cet esprit ? D'où vient-il ? Quelles sont ces idées entités contenues dans une idée primitive ? Comment l'esprit, en s'y unissant, y amène-t-il un développement et produit-il l'être ? Affirmer ainsi, n'est-ce pas tout obscurcir ? Et cependant on ne s'arrête pas en si beau chemin ; on ajoute que la pensée divine se pensant elle-même (das goettliche Selbst denken) est devenue une intuition divine d'elle-même (goettliche Selbstanschauung) et que Dieu est devenu le Dieu de l'univers par l'intuition de l'unité des substances cosmiques éternelles, de l'être du monde, de la vie du monde et de l'esprit du monde, en un mot, que le monde est son organisation et son organisme. (V. Schwarz, das Wesen der Religion, 1847.)

Dieu a donc été organisé ? Et il a un organisme ? Et il n'est devenu le Dieu de l'univers, c'est-à-dire de l'ensemble des êtres nés de l'union de l'esprit avec les idées entités que par un acte d'intuition ? Et dans cet acte il a saisi l'unité des substances cosmiques éternelles ? Il y a donc des substances cosmiques éternelles, et Dieu n'en est devenu le Dieu que par un de ses actes ?

On le voit, ce n'est plus là une doctrine, c'est un simple jeu de dialectique ; ce n'est pas du non-sens, il s'en faut. Mais les questions difficiles ne gagnent pas à être traitées de cette façon. Hegel en est un exemple frappant. Quand il accuse la religion de faire de Dieu un fini au lieu d'un infini, il argumente ainsi : Si le monde n'est pas en Dieu, mais hors de Dieu, Dieu a dans l'existence du monde une limite, l'infini est limité par le fini, il n'est donc pas infini, il est fini, limité. L'infinité de Dieu ne peut être sauvée qu'autant que Dieu est chez lui dans le monde comme en un autre lui-même, que le monde est son propre être, pris en un état ou en une forme de dépouillement, d'éloignement, d'impropriété avec l'*idée ;* mais l'idée en vient à vaincre cette forme, après avoir parcouru les degrés de la nature, en se retirant, dans l'homme, en elle-même où elle est en sa vérité, où elle est l'Esprit en soi et par soi. — Rien n'est plus manifestement un pur jeu de dialectique qu'une argumentation pareille. Il saute aux yeux que si le feu et la lumière, si l'aimant et l'éther, qui ne sont que des forces ou que des corps, qui ne sont ni l'être, ni la vie, ni la force, ni l'esprit, ni Dieu, peuvent pénétrer l'univers, le remuer, le mener, l'animer et le faire aboutir à des desseins providentiels, sans être limités par sa forme ou ses formes, Dieu qui est la vie, et la force, et l'Esprit, et qui n'est pas un corps, peut être dans l'univers et peut le gouverner sans être limité par lui,

comme un globe le serait par un autre globe. Dieu le peut sans devenir pour cela d'infini, fini.

Ce qui est très-vrai et de très-saine doctrine, c'est que Dieu est la vie et la puissance, que la puissance se déploie, que la vie se produit, et que celle de Dieu n'a pas pu ou ne peut en aucun temps, demeurer concentrée en lui-même. N'envisager Dieu qu'en lui-même, ce n'est donc pas le considérer tel qu'il a voulu se faire connaître; et puisqu'il s'est manifesté, il veut être vu dans ses manifestations.

A la rigueur, on concevrait une vie qui ne se produirait que dans des idées et des affections, et il ne serait pas sensé de dire qu'une vie pareille serait la mort; mais elle serait du moins l'absence de toute activité créant ou réalisant au dehors. Or, telle n'est pas la vie divine. Réalité et puissance par excellence, elle a dû se produire en d'autres existences et en d'autres réalités. Et elle s'est produite en effet, pour notre conception, en deux ordres de manifestations, sources de deux sortes d'existences, les unes accessibles aux sens, les autres à l'esprit seul. Mais elle se réfléchit dans les unes comme dans les autres, si bien que la cosmologie ou la science des premières, et la pneumatologie ou la science des secondes, sont toutes deux, dans leurs fins comme dans leurs principes, très-réellement des parties intégrantes de la théologie.

Les manifestations de Dieu présentent toutefois de nombreuses et difficiles questions.

Et d'abord, Dieu peut-il se manifester ou se produire sans que le produit soit encore Lui? — S'il est autre chose, peut-il n'être pas son représentant parfait, son image en quelque sorte absolue? Peut-il en différer, par exemple, au point de n'être plus en rapport avec Lui, au point de se former une existence indépendante de Lui, et d'en être à ce point éloigné qu'il lui soit très-dissemblable ou même opposé?

Puis, Dieu peut-il se produire en un temps donné et par intervalles seulement, ou bien a-t-il dû se manifester d'éternité et doit-il le faire en continuité? — S'il n'a pu que se produire d'éternité et s'il ne peut se dispenser de le faire en continuité, la création n'est-elle pas coéternelle avec Lui et pourra-t-elle avoir une fin?

Autre question : Dieu se réserve-t-il la puissance créatrice à tout jamais, et pour l'exercer seul et directement, ou bien la délègue-t-il pour la faire exercer par d'autres? — S'il la délègue, ses agents ne peuvent-ils créer qu'en vertu de la puissance divine, ou bien peuvent-ils se faire un monde dans le monde de Dieu, altérer la nature de celui-ci et la modifier à leur gré?

Enfin, Dieu se réserve-t-il seul le droit de législation et de gouvernement dans le monde entier et dans toutes ses parties, ou bien le délègue-t-il à d'autres, en associe-t-il au moins d'autres à ses desseins et emploie-t-il ainsi des intermédiaires, ou bien intervient-il en tout directement et exclusivement?

Dieu seul étant la cause et le principe de tout ce qui est, on ne doit pas demander s'il peut se produire en choses autres que lui ; car, si cela ne se pouvait, il n'existerait absolument rien que Lui. On ne doit pas dire non plus que ce qu'il produit est encore Lui sous d'autres formes. A la thèse, que tout ce qui est de Lui doit être encore Lui, on doit au contraire opposer ce principe, que rien que Lui ne peut être Lui. En effet, si l'affirmation contraire n'est pas le panthéisme, elle y aboutit. Non-seulement Dieu produit autre chose que Lui, mais tout ce qu'il crée diffère de Lui, de nature et d'attributs, comme de personne : entre Lui et tout le reste, il y a la différence de l'infini au fini, de l'éternel au temporel, du nécessaire au contingent, de l'absolu au relatif, de l'indépendant au dépendant ; en un mot, la différence de ce qui est par soi à ce qui est par un autre.

Telle est la conception de la raison pure. Aussi, d'une voix unanime, tous les textes cosmogoniques de l'antiquité disent que Dieu est créateur ou formateur du monde ; que le monde organisé est son œuvre, l'œuvre de sa pensée ou de sa volonté, de sa parole ou de sa main ; mais que le monde n'est pas Lui, qu'il est autre chose que Lui ; qu'il le révèle et le manifeste dans ses merveilles, mais qu'il en est distinct et ne peut, si merveilleux qu'il soit, se comparer à Lui. Il n'est pas de système religieux qui n'ait ce principe dans sa cosmogonie. Il n'est aucune cos-

mogonie, cela est vrai, dont le langage ne soit encore plus poétique que métaphysique, et cela par la raison qu'elles sont toutes faites pour le peuple. Il n'en est donc aucune que la logique ne puisse quereller sur son style ; et la plus célèbre de toutes, celle de Moïse, offre elle-même un symbolisme fait pour un certain degré de culture intellectuelle ; loin de faire partie d'un système philosophique, elle est à la tête d'un code plein de poésie religieuse. Mais du sein même de ces anthropomorphismes qui se trouvent toujours dans le langage des âges primitifs, les principes jaillissent avec leur autorité tout entière, ces principes : que Dieu s'est manifesté dans les œuvres de sa main ou de sa parole, si nous parlons au figuré, de sa pensée, si nous parlons en philosophes ; que ces œuvres, c'est le monde des existences sensibles et le monde des existences morales ; que ces existences sont de Lui et sont à Lui, les unes comme les autres ; qu'il les a faites telles qu'il les a voulues ; qu'elles portent son cachet, le réfléchissent et le révèlent au degré et de la manière qu'il Lui a plu de se révéler.

Telle est la doctrine primitive et telle est la doctrine actuelle de l'humanité. Spéculative dans les écoles, elle est devenue populaire dans le sein des nations chrétiennes, grâce à la cosmogonie de la Genèse, recueillie, éditée et formulée par Moïse. Et si elle est aussi universelle, aussi populaire et aussi métaphysique, c'est qu'elle est cette révélation directe, primi-

tive et permanente qui est comme le soleil intellectuel du monde des esprits.

Mais si Dieu se réfléchit dans l'univers, en quel sens le fait-il?

Les œuvres de Dieu sont de Lui, par Lui, et elles sont ce qu'il a voulu qu'elles fussent ; mais elles ne sont plus Dieu; elles sont autre chose que Lui. Or, ce qui est autre chose que Dieu, peut-il être encore son image, son représentant? — Étant autre chose que Dieu, il diffère évidemment de Lui par tous ses caractères, ou du moins par quelques caractères essentiels, sans cela, il serait encore Dieu. S'il diffère de Lui (et si l'on a peine à comprendre que ce qui est de Dieu puisse différer de Lui, on en a bien plus à comprendre qu'il n'en diffère pas essentiellement), il ne doit pas être son représentant ni son agent. Mais comment ce qui vient de Dieu peut-il être éloigné de Dieu au point d'en être indépendant ou même de s'opposer à Dieu ? La plus grande différence possible ne peut être ni absolue, ni telle, qu'elle constitue, non-seulement une existence opposée à Dieu dans ses tendances, mais dans ses réalisations dernières, sans quoi il en résulterait, en fin de compte, autre chose que ce que Dieu aurait voulu. Or, pourquoi Dieu ferait-il ou le contraire de ce qu'il est, ou de ce qu'il veut en vertu de sa nature? Par exemple, pourquoi ferait-il ou souffrirait-il le mal, tandis qu'il est le bien ; ou la déraison, tandis qu'il est la raison?

Serait-ce pour se faire des adversaires et avoir les excitations de la lutte et la gloire des triomphes? — Mais cela ne se comprend pas; cela est impossible. La raison veut, au contraire, que tout ce qu'il produit Lui ressemble à un degré quelconque et réfléchisse ses attributs dans des nuances variées à l'infini, afin de pouvoir servir ses desseins ou glorifier sa grandeur. La somme de ses attributs, qu'on peut analyser et multiplier à l'infini, se résume en ceci, qu'il est la suprême intelligence et la suprême liberté. Or, de ce qu'il est l'intelligence et la liberté, la raison ne veut-elle pas que ses créations morales soient, comme Lui, intelligentes et libres; que le monde spirituel tout entier soit son image plus ou moins directe, malgré la présence du mal dans son sein, dans nous-mêmes, dans les créatures plus défectueuses ou plus méchantes encore que nous-mêmes? La raison ne veut-elle pas, de plus, que la création physique tout entière porte le cachet de sa main, réfléchisse ses plus divins attributs, et soit, non pas seulement le témoin de sa grandeur, mais serve encore à réaliser sa pensée et serve uniquement à cela, malgré toutes les apparences?

Telles sont les questions que la haute spéculation a élevées dans tous les temps et auxquelles elle arrive forcément encore tous les jours. Ces problèmes, Dieu lui-même veut que notre intelligence les aborde sans cesse et qu'elle se fasse à leur sujet des solutions progressives, en attendant qu'elle ait un jour la solution

absolue. Au fond, elles sont si peu avancées encore que plusieurs d'entre elles donnent lieu à des sciences spéciales. La cosmologie embrasse la cosmogonie et l'eschatologie ; la pneumatologie embrasse l'anthropologie, la théopneustie, la théophanie et la théocratie, etc.

Mais on ne divise que pour étudier ; quand on saura, on unira.

COSMOLOGIE SPÉCULATIVE

OU

SCIENCE DU MONDE MATÉRIEL

CHAPITRE PREMIER.

Le monde matériel. La nature. La cosmologie. La philosophie de la nature.

I. — *Le monde matériel et la nature.*

On croit d'ordinaire que le monde matériel a pour synonyme le monde physique et le monde sensible; mais chacun de ces termes a son sens spécial, et chacun exprime une nuance que ne rendent pas les autres.

Le monde matériel a pour antithèse le monde spirituel. Le monde physique a pour antithèse tantôt le monde métaphysique et tantôt le monde moral. Le monde sensible enfin a pour contre-partie le monde intellectuel.

Malgré ces nuances, les trois termes ont ceci de commun, d'exprimer chacun l'ensemble des existences plus ou moins accessibles aux sens, et si nous

donnons la préférence à celui de monde matériel, c'est à cause de son antithèse, le monde spirituel, et à cause des nuances particulières qu'expriment l'un et l'autre.

Il est un quatrième terme, celui de nature, qui n'exprime pas autre chose au premier aspect que celui de monde matériel, et qui, au fond, offre cependant toute une série d'autres acceptions, car peu de mots en ont plus que celui-là. En effet, il désigne à la fois les qualités d'un être spécial, l'ensemble de tous les êtres, la force qui les gouverne, force qui n'est peut-être ni matière, ni corps, et qui, inaltérable dans son essence, agit constamment sur toutes les parties de l'univers, et semble régir le monde sous un système de lois générales établissant l'ordre, l'harmonie et la marche régulière de tout. Il désigne souvent aussi le principe de tout, le premier des Êtres, le Créateur ou Dieu lui-même. Car c'est bien Lui qu'on entend quand on dit que la nature a tout ordonné avec une sagesse merveilleuse, ou quand on se sert de locutions analogues à celle-là. Mais si d'ordinaire c'est Dieu qu'on entend désigner lorsqu'on parle de la nature, c'est dans un tout autre sens que le matérialisme, le naturalisme et l'athéisme parlent d'elle, de ses chefs-d'œuvre, de ses lois et de ses forces. Car ils entendent réellement une nature mise en place de Dieu et prise à l'exclusion de Dieu. Et de là vient que les écrivains exacts, ou se servent peu

de ce mot, ou le distinguent avec soin du Créateur, des lois du monde et de ses forces, sachant bien que la nature est le théâtre de ces forces, ou le ministre de ces lois, mais qu'elle n'en est pas la source ni la souveraine. Toutefois, à notre grand regret, nous trouvons, même, chez quelques-uns des naturalistes les plus éminents, un langage bien défectueux, et il arrive parfois aux investigateurs les plus merveilleux de la nature de substituer, aux conceptions dignes d'une saine philosophie, des descriptions plus poétiques que rationnelles. Assurément personne n'a mieux écrit sur la nature que Buffon, et cependant, selon Buffon même, « la nature, dépositaire des immuables décrets de Dieu, ne s'écarte jamais des lois qui lui ont été prescrites ; elle n'altère rien aux plans qui lui ont été tracés, et dans tous ses ouvrages elle présente le sceau de l'Éternel... La nature pourrait tout, si elle pouvait anéantir et créer ; mais Dieu s'est réservé ces deux extrêmes de pouvoir. Altérer, changer, détruire, développer, renouveler, produire, sont les seuls droits qu'il ait voulu céder. » Sans doute, cela n'est pas faux de tout point ; mais cela ne fait-il pas de la nature une sorte d'Être à part, qui pourrait tout s'il pouvait anéantir et créer, c'est-à-dire s'il était Dieu ? Cet Être est *dépositaire des immuables décrets de Dieu*. Or, les décrets de Dieu n'étant que sa volonté elle-même, à prendre la thèse de Buffon à la lettre et au sérieux, ce ne serait plus Dieu, mais la

nature, qui serait dépositaire de sa volonté ; et certes, si l'on ne doit pas quereller les expressions d'un tel écrivain, il est bien à regretter que de tels exemples viennent de si haut.

Mais on abuse du mot nature plus étrangement encore. On parle d'une *nature morte*, et c'est, tantôt, la nature prise en hiver que les uns désignent ainsi ; ce sont tantôt les êtres qu'on appelle bruts, inertes, inorganiques, les minéraux, que les autres entendent sous ce mot, quoiqu'il n'y ait rien de mort dans la nature, et que la vie et le mouvement y soient partout. Car les faits ou les états auxquels nous donnons le nom de *mort* ne sont que des apparences ou des transformations. C'est donc à tort aussi, que dans ce style figuré, on appelle *nature vivante* les êtres organiques, les plantes et les animaux, car la nature et la vie sont synonymes. C'est encore à tort qu'on parle du *repos*, du *sommeil*, de *l'inaction* et du *réveil* de la nature. La nature ne se repose pas ; elle ne dort, ni ne se réveille. Elle n'est pas la vie, mais elle a la vie ; son activité est continue, sa marche constante, son déploiement d'énergie toujours proportionné aux fins qu'elle poursuit.

Dans l'ordre spirituel même on abuse du même terme et on parle dans le style de l'art d'une *simple nature* pour faire entendre que la nature, peu ornée en soi, est dans le cas de recevoir un plus grand éclat de la main de l'homme. Créateur de la nature

perfectionnée, idéalisée, l'art, enfant du génie de l'homme, se pose ainsi chose supérieure à la nature, l'œuvre de l'intelligence divine ! On affecte bien d'imiter la nature, mais on a la prétention de la corriger ; on n'ose pas afficher celle de l'égaler, mais on la surpasse ! Et, en effet, on peut retrancher de ce qu'elle est, et de ce qu'elle fait, on peut y ajouter, mais on ne peut rien faire de ce qu'elle fait, de ce qu'elle est ; jamais on ne distingue mieux la main de Dieu de la main de l'homme, que lorsque la seconde a la prétention de remplacer la première.

Nous l'avons dit, en son vrai sens et dans le monde matériel, la nature est l'ensemble des choses, l'univers fait, doté ou organisé, c'est-à-dire réglé de la main de Dieu ; et ainsi que les mots monde ou d'univers, celui de nature embrasse tout ce qui est, *moins le principe de tout.* Mais le mot *nature* désigne mieux l'enchaînement des choses, le système ; le mot univers, l'immensité, la magnificence et l'universalité des êtres; le mot monde (mundus, κόσμος) exprime mieux l'ordre et la beauté de tout. Aucun des trois termes ne se prend plus dans le sens de ἓν καὶ παν qui embrasse tout ce qui est, même le principe de tout.

II. — *La cosmologie.* — *La philosophie de la nature.*

Quoique les mots univers ou monde embrassent au besoin la totalité des existences, on réserve le nom de

cosmologie à la science des faits généraux qui se révèlent dans le monde matériel, et l'on donne celui de pneumatologie à la science des faits généraux qui se révèlent dans le monde spirituel.

Nous avons dit qu'entre le monde qui embrasse toutes les existences accessibles aux sens et celui qui embrasse les autres, la théorie trace une ligne de démarcation profonde ; qu'elle dit hardiment les unes *matérielles* et les autres *spirituelles*, et qu'à l'entendre, les caractères des unes diffèrent *essentiellement* des caractères des autres. Il est toutefois évident pour la raison que les deux mondes, sortis de la même pensée et œuvre de la même main, sont unis par les rapports les plus intimes et concourent ensemble aux mêmes desseins. Ils ne forment donc réellement qu'un seul et même monde, et si leur distinction est évidente, leur union, qui est forcée, ne l'est pas moins. Il n'y a entre eux ni un abîme, ni une rupture réelle, et s'il y a démarcation relative pour un temps donné, il n'y a pas séparation absolue et pour toujours. Telle est au contraire dès à présent la liaison des deux, que le monde sensible est non-seulement la demeure ou le théâtre des êtres spirituels, mais qu'il est encore comme leur corps. Si matériel qu'on le conçoive, il est néamoins une des manifestations les plus éclatantes, de l'Être des êtres : il est l'effet de sa pensée et son œuvre : il est encore son organe : il est un acte de sa vie, et il est certaine-

ment aussi un agent de sa volonté. Le monde matériel et le monde spirituel, forcément finis l'un et l'autre de quelque façon et quelqu'indéfinis que nous les concevions, ne sont que deux manifestations différentes de l'infini. Cela est si vrai, que la cosmologie, dans ses théories sur l'organisation, l'ordre et l'harmonie, sur la nature et l'origine du monde physique, touche partout à la pneumatologie, et que ces deux sciences, remontant au chef divin qui gouverne les deux mondes, ne sont ensemble que des compléments de la théologie. Nous l'avons déjà dit, en faisant connaître les œuvres de Dieu, elles achèvent de faire connaître Dieu.

Il est à la vérité une cosmologie purement physique qui n'est qu'une simple cosmographie, très-scientifique sans doute, et d'un prix inestimable quand elle l'est; mais au-dessus de cette étude élémentaire qui ne touche pas au monde spirituel, il en est une autre essentiellement spéculative, qui, complétant la première, va jusqu'aux causes de tout, et s'élève des phénomènes aux forces, des forces aux lois, des lois à leur principe. C'est celle-là qui est la vraie cosmologie, et comme elle ne s'attache plus à constater ou à classer les faits, mais qu'elle essaie d'en rendre raison, on la nomme la *philosophie de la nature*.

La philosophie de la nature est donc moins la science de la nature que la partie la plus élevée de

cette science. Sa lumière surprenant, dans les phénomènes particuliers et dans les objets où ils se produisent les facultés ou les forces qu'ils révèlent, les rapports de ces forces entre elles, les lois qui président à leur jeu, les causes auxquelles ces lois se rattachent, et le but que dans la marche de l'univers poursuivent ces causes ou plutôt que poursuit la cause des causes, elle va au suprême. Théorie universelle du monde, embrassant à ce titre les principes généraux de toutes les études mathématiques et physiques, elle éclaire et domine à la fois les sciences spéciales, comme la philosophie de l'esprit, et embrasse les principes de toutes les études intellectuelles ou morales. Mais si elle est essentiellement science spéculative, elle n'a pourtant de valeur réelle qu'à la condition d'être élevée sur des bases très-positives. En cosmologie, toute spéculation tire son prix de l'induction, et toute induction le sien de l'observation. Sans les travaux de Bacon, de Keppler, de Newton, de Maupertuis, de Buffon, de Cuvier, de Geoffroy-Saint-Hilaire, de Humbolt et d'OErsted, les idées de Schelling et de Hegel seraient d'aussi vaines rêveries que celles de Gœthe sur la morphologie des nuages, si lumineuses qu'elles soient d'ailleurs. Il est très-vrai que la philosophie de la nature n'est pas, pour les penseurs allemands, ce qu'elle est pour les métaphysiciens français ou anglais; pour les Allemands, elle est, comme le dit Kant, « la contemplation du

monde par la raison pure, » une science un peu abstraite et entremêlée de discussions un peu scolastiques ; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle a provoqué une étude toute spéciale des forces chimiques et magnétiques, et même une étude très-féconde de la marche des planètes. D'un autre côté, les métaphysiciens et les naturalistes positifs s'élèvent souvent aux plus hautes conceptions de l'intelligence sans être initiés aux spéculations purement scolastiques : témoin les chapitres généraux de Buffon sur les animaux et sur les rapports intimes de toutes les parties de l'univers ; les belles pages de Maupertuis sur les preuves de l'existence de Dieu tirées des merveilles de la nature, sur les principes de la mécanique céleste et les attributs de l'intelligence suprême, sur le tableau du spectacle de l'univers, et particulièrement sur celui du globe terrestre (Maupertuis, *Essai de Cosmologie*). Et ces vues si hautes sont d'autant plus dignes d'attention que les auteurs en ont moins la prétention de tout expliquer. Voltaire, dans des écrits plus frivoles que ne le comportait la gravité de la question, reproche à Maupertuis l'orgueil d'avoir dérobé au Créateur un de ses secrets les plus cachés. Comme Buffon, dont l'humilité n'était point d'ailleurs proportionnée à la grandeur de son génie, Maupertuis est si éloigné de cette folie, qu'il s'écrie, au contraire, sur l'ambition d'expliquer le système de l'univers : « Si un Descartes y a si peu

réussi, si un Newton y a laissé tant de choses à désirer, quel sera l'homme qui osera l'entreprendre? Ces voies si simples qu'a suivies dans ses productions le Créateur, deviennent pour nous des l'abyrinthes dès que nous y voulons porter nos pas.»

Il est très-vrai que l'esprit humain aime rarement à procéder avec cette réserve, et c'est dans les âges les moins instruits qu'on se plaît à se poser les plus grands problèmes, qu'on en donne les solutions les plus hardies. C'est qu'alors c'est la plus confiante de nos facultés, c'est l'imagination qui domine, et l'on doit avouer que si elle manque de science, elle ne manque pas toujours de bonheur dans ses improvisations. On dirait qu'elle voit d'autant plus clair dans les questions les plus obscures, qu'elle est dans ces âges plus près de l'origine des choses, et qu'elle se porte vers les mystères du monde en un vol d'autant plus élevé que ses ailes sont moins plombées encore par la science. Du moins, c'est dans sa primitive et féconde audace qu'elle enfante toutes ces cosmogonies qui précèdent la cosmologie, comme les géogonies précédent la géologie, ainsi que l'attestent les littératures du monde entier; et c'est peu pour sa jeune témérité que de nous expliquer l'origine de l'univers et celle de la terre, elle sait tout aussi bien celle des dieux. Aussi partout les géogonies et les cosmogonies sont accompagnées de théogonies. Partout dans la marche de l'intelligence humaine, la

poésie va avant la métaphysique, et souvent l'homme reste poëte encore quand déjà il est devenu philosophe. Le siècle dernier, qui avait à remplir sa mission de critique, et qui s'en est si bien acquitté, jugeait avec rigueur ces créations primitives si pleines de naïves croyances, et il parlait volontiers des vains *rêves de l'antiquité*. Mais une investigation plus approfondie a montré que nos grandes idées sont toutes anciennes, que l'humanité les a toujours professées sous une forme ou sous une autre, et que si elle s'est constamment noürrie de conceptions plus poétiques que scientifiques, si elle a mêlé de grandes erreurs à des idées sublimes, du moins elle ne s'est jamais alimentée de vains rêves. Sans doute la philosophie de la nature ébauchée par le génie oriental, l'a été avec trop de confiance ; mais à l'époque des témérités premières a succédé celle de la science créée par la Grèce, et si la cosmogonie et l'anthropogonie sont devenues des théories positives dans les écoles d'Athènes, c'est que des vues très-profondes avaient passé de l'Égypte et de la Chaldée dans les écoles de Thalès, de Pythagore et d'Anaxagore. Les grandes conceptions sont souvent téméraires, mais elles précèdent toujours les systèmes scolastiques, et si c'est l'habitude de l'humanité de faire la poésie de la science avant d'en faire l'algèbre, cette habitude est un charmant privilége.

Instituée par Aristote et portée loin par les astronomes d'Alexandrie, qui mirent neuf siècles de tra-

vaux à l'agrandir, la cosmologie a décliné sans périr pendant neuf autres siècles, ceux du moyen-âge. Dans cet invervalle, la philosophie de la nature ne fut d'ordinaire qu'une étude scolastique. Toutefois, elle devint une étude d'observation pour quelques Arabes, et il ne fallut enfin qu'un peu de docilité pour les leçons de Roger Bacon, de Raimond de Sabonde, de Telesius, de Ramus et de Campanella, pour abandonner l'astrologie, l'alchimie et la magie, trop favorisées par Gerbert, Albert-le-Grand, Raimond Lulle et Pic de la Mirandole, et pour rentrer en possession d'une science digne des grandeurs qu'elle explique.

A peine ramenée des abstractions aux phénomènes, la philosophie de la nature prit un essor rapide, surtout aux jours de François Bacon, qui réglementa si bien l'émancipation de l'intelligence que sa méthode amena d'immenses découvertes dans le domaine de l'univers. En effet, si cette révolution s'accomplit si glorieusement, ce fut surtout par cette méthode d'expérimentation directe, attentive, réservée, qui vint féconder par l'étude des faits les savantes abstractions de la métaphysique et couper court aux discussions de pure dialectique. Et rien de plus simple que ces procédés, rien de plus logique.

« La vraie méthode, dit Bacon, partant des faits particuliers, et s'élevant par degrés, sans en franchir aucun, arrive aux propositions générales. » Ce n'est là qu'un des procédés de la vraie méthode, mais c'est

celui qu'on avait le plus négligé ; et Newton, qui l'a si sagement pratiqué, dit fort bien qu'il consiste à faire des expériences et des observations, et à en tirer par induction des conclusions générales.

Reconstituées sur des bases solides par ce retour aux procédés positifs, les sciences d'observation prirent en Europe un grand ascendant sous des formes diverses, suivant le génie philosophique ou les mœurs religieuses des différentes nations.

Et d'abord, l'Angleterre, déjà engagée dans des tendances très-graves, y fut fortifiée par cette pieuse direction de Bacon, si bien peinte dans la prière que l'illustre physicien disait toutes les fois qu'il se mettait à l'étude, et dont la forme première (rapportée dans la préface du *Novum Organum*) successivement modifiée, devint toujours plus expressive. Grâce à cette direction continuée par Newton avec plus d'autorité, la cosmologie anglaise devint cet imposant mélange de physique, de philosophie et de religion, qu'on appelle la *physico-théologie*. Formulée par Derham et Clarke, jadis ses représentants les plus illustres, et maintenue jusqu'à nos jours, cette science enfanta une brillante série de traités scientifiques et d'ouvrages populaires, décorés des noms des plus illustres docteurs de l'Église anglicane et de ceux des plus célèbres philosophes d'Oxford, de Cambridge, d'Édimbourg et de Glasgow. Toutefois, en célébrant avec un enthousiasme un peu exagéré, les merveilles de la nature, ils ont servi

presque tous et bien malgré eux, l'exagération contraire, celle des naturalistes, des déistes et des libres penseurs, qui n'ont voulu voir que les forces, les lois et le jeu de la nature là où d'autres montraient la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu réfléchies dans ses œuvres.

En France, la philosophie de la nature flotta d'abord indécise entre Bacon et Descartes, préférant ici l'empirisme observateur et le pieux recueillement de l'un à la libre hypothèse et la méditation spiritualiste de l'autre, et cherchant ailleurs à les unir en un tout harmonieux. Grâces au traité de Fénelon, de *l'existence de Dieu*, brillante imitation de celui de Clarke et œuvre d'un homme de génie inspiré par un homme de science, cette étude devint familière à l'esprit français; mais empruntée à l'Angleterre, elle ne tarda guère à subir l'influence de toute cette littérature émanée de la pensée très-libre d'un pays déchiré par les révolutions. Les traces les plus profondes de cette influence se voient: dans les œuvres de Voltaire, et particulièrement dans les *Lettres anglaises;* dans les œuvres de Rousseau, et particulièrement dans la *Profession de foi d'un vicaire savoyard;* dans celles de leurs nombreux imitateurs, dont quelques-uns aimèrent trop à transporter sur la nature tout ce que la saine raison ne rattache qu'à Dieu. Chez plusieurs des encyclopédistes, par exemple, c'est un parti pris, d'effacer autant qu'il est en eux l'idée de *Dieu*, de

subtituer à ce mot celui de *nature*, et au mot de *Providence divine*, celui de *Lois de la nature*. Le fameux *Système de la nature*, qui parut à Londres, en 1770, sous le nom de Mirabaud [1], mais qui donne des pages entières de Diderot, et dont une édition, celle de 1820, porte des notes ou des corrections de cet écrivain, ne fut que l'expression la plus complète de l'école. Cette œuvre qui, d'après son titre, devait essentiellement traiter des lois du monde, s'occupe de morale et de politique plus que de cosmologie, et parle plus volontiers de l'état de nature dans le sens social que du système de l'univers. Toutefois l'auteur n'en manque pas, serf de la nature, de professer ouvertement le matérialisme, et sur la question fondamentale, à savoir l'intelligence législatrice qui préside au monde, son langage quelquefois obscur, est d'une entière franchise. « Ceux qui rejettent avec tant de raison les idées innées auraient dû sentir, dit-il, que cette intelligence ineffable qu'on place au gouvernail du monde, et dont nos sens ne peuvent constater ni l'existence, ni les qualités, est un être de raison [2]. » Selon lui, la nature est elle-même la source

[1] Secrétaire du baron d'Holbach.

[2] Cf. la Philosophie de la nature, par Delisle de Sales. — Robinet, de la nature, 4 vol. in-8°, 1761-68. — Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'Être, ou Essai de la nature qui apprend à former l'homme. — Moreley, Code de la nature (attribué à Diderot), 1755, in-12.

de ses forces et le principe de ses lois. Moins la franchise, le naturalisme exclusif n'a jamais pensé autrement, et si la nature, ses forces et ses lois rendent raison de tout, cette théorie est la vraie. Mais la nature, ses forces et ses lois ne rendent pas raison d'elles-mêmes ; n'étant ni des substances primitives, ni des idées antérieures à ce qui est, elles ne sont rien sans leur auteur, et séparées de leur principe, elles ne rendent raison de rien. C'est ce qui est antérieur à tout qui explique tout ; c'est ce *prius*, cette raison des raisons, cette cause des causes, qu'il faut reconnaître. S'arrêter aux lois de la nature sans aller jusqu'au législateur, c'est s'arrêter sous les propylées du temple sans pénétrer dans le sanctuaire, c'est en bénir l'architecte au lieu d'en adorer le Dieu. En d'autres termes, enchaîner son intelligence à la nature, c'est abdiquer la raison et mettre des nécessités matérielles, des forces aveugles ou des lois immuables en place d'une intelligence pleine de sagesse, philosophie moins digne d'une créature polie que d'un sauvage. Aussi quand parut le *Système de la nature*, il déplut aux esprits les plus nobles parmi les plus indépendants. Un théologien du clergé de Genève, Vernes, le combattit d'une manière nette, vive et brillante (*Réponse au Système de la nature*, Genève 1771). Voltaire en fit une réfutation plus scientifique (*Réponse au Système de la nature*, 1772), et Frédéric le Grand une autre plus métaphysique (*Preuves de l'existence*

de Dieu). Ces traités, qui ne se lisent plus aujourd'hui, se résument dans les belles paroles que l'un d'eux met dans la bouche d'Evhémère : (*Œuvres de Voltaire*, t. 50, 154, Ed. Beuchot.) Et si je vous disais qu'il n'y a pas de nature, que tout est art dans l'univers, et que l'art annonce un ouvrier? (Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, au mot *nature*, t. 31, 266 ; et au mot *Dieu*, t. 28, 276.) Non-seulement cela est plein d'esprit et plein de sel, mais Voltaire sait attaquer le fondement même du Système de la nature (Dict. *Dieux*, vol. 28, 383) et il s'élève à la plus haute indignation lorsqu'il gourmande avec l'autorité du bon sens cette manie d'aveugle qui nie le jour, ou cette infirmité d'esprit qui conteste l'intelligence divine que partout la nature proclame. (*Œuvres*, vol. 43, p. 228-233. — Cf. V. 38, p. 11.) Contre ce travers, Rousseau proteste peut-être avec plus d'énergie encore que Voltaire, dans sa célèbre Profession de foi, si pleine d'ailleurs de sophismes sans portée et de vaines protestations de foi.

Au surplus, la tâche des adversaires du naturalisme fut plus glorieuse par le courage que par la science qu'il fallait aux combattants. Le système qui met la nature et ses lois à la place de Dieu et de sa providence, n'est pour le fond des idées qu'une altération grossière du système de Spinoza, et ce système était réfuté par Leibnitz, par Cudworth, par Fénelon. Quoiqu'il eût été prêché en quelque sorte par des réfuta-

tions plus apparentes que réelles (V. Lenglet du Fresnoy, *Réfutation des erreurs de Spinoza*, Bruxelles, 1731), il n'avait cependant obtenu d'autres sympathies en France que celles qu'y inspirait la haine de la religion telle que l'avait faite le malheur des temps. Grossières et aveugles, ces sympathies n'étaient réelles que là où soufflait un esprit décidément sceptique, ouvertement hostile à la philosophie théiste. Or, cet esprit se contenait d'ordinaire, comme on le voit, dans les pensées de Diderot sur l'interprétation de la nature. Il ne se produisit grossièrement matérialiste que dans les écrits dédaignés du malheureux Lamettrie, que la France rejeta bientôt de son sein. D'ailleurs, à côté de cette observation contenue, restreinte, honteuse d'elle-même, et désavouée par le bon sens, grandit une cosmologie vraiment scientifique, celle qui, professée par les Jussieu et les Daubenton, enrichie par les Buffon et les Cuvier, les Geoffroy Saint-Hilaire et les La Place, règne aujourd'hui dans toutes les écoles, riche de découvertes positives faites au ciel comme sur la terre, et formant la base inébranlable d'une philosophie nouvelle que ne renverserait plus la physique à hypothèses et à laquelle elle n'oserait plus s'attaquer.

En Italie, la philosophie de la nature, arrêtée dans son développement, dès Galilée, et un peu réduite à suivre le progrès constaté ailleurs au lieu de pouvoir devancer, s'est quelquefois passionnée d'aut



plus que le génie ardent de la nation sentait mieux sa valeur et aspirait davantage à une liberté plus proportionnée à sa véritable portée. Elle a répandu plus de lumières sur les questions positives et spéciales que sur les théories générales et les questions spéculatives.

La cosmologie prit une allure plus libre dans les pays du Nord. D'abord, un peu comprimée en Hollande, immédiatement après Descartes, elle y fut bientôt indépendante de toutes autres considérations que celles de la science pure ; mais le génie de la nation, absorbé par des intérêts positifs et une érudition de détail, plus intimidé qu'excité par les abstractions si hardies de Spinoza, se lança peu dans les grandes théories et les grandes solutions. La philosophie de la nature, non moins libre, se développa plus largement en Allemagne, où elle trouva un terrain singulièrement préparé. Dès avant Bacon, Jacques Bœhme avait jeté dans le sein de sa nation les germes d'une philosophie de la nature conçue sous le point de vue le plus idéaliste de tous. Bœhme avait abordé en mystique tous les secrets de la physique générale. Il avait expliqué comment l'esprit de Dieu est sorti de la nature de Dieu, comment la nature visible naît de la même source, comment se forment le soleil, les astres, la terre, les éléments, les animaux, les plantes, et tout, en un mot. Tout étant venu de Dieu, tout doit être connu par le moyen de

Dieu. En Dieu et en son Fils sont cachés tous les trésors de la science. Pour tout connaître, il suffit donc de connaître Dieu. Ce point de vue n'avait d'abord trouvé d'écho que chez les mystiques de l'Angleterre et de la Hollande; et l'Allemagne, avant de l'apprécier dans toutes ses hardiesses, passa par plusieurs autres phases, par la Cosmologie prise par Leibnitz et par Wolf dans le sens de Clarke et de Fénelon ; par la philosophie de la nature reprise dans le sens de Bacon et de Locke, et continuée dans le sens de Linnée par Euler, Lambert et Kant ; par la philosophie de la nature prise dans le sens des théologiens rationalistes et des libres penseurs, par Reimarus et Sander. Mais une nouvelle ère commença avec Fichte, Schelling, Hegel, Steffens et Ocken ; et dans cette dernière phase, l'Allemagne spéculative s'éprit d'un singulier enthousiasme pour le théosophe du dix-septième siècle. Toutefois, en unissant les vues de Bœhme à celles de Spinoza, d'abord avec plus de penchant pour le panthéisme, puis avec plus de penchant pour le mysticisme, cette philosophie, après s'être occupée moins d'une véritable cosmologie que d'une dialectique de la nature, s'est enfin transformée dans l'enseignement du plus illustre de ses représentants, Schelling, en une sorte de théorie de la révélation peu fructueuse, plus théosophique et plus gnostique qu'il ne fallait, et singulièrement opposée à la philosophie de la nature des Bach, des Link, des

Müller, des Mœdler, des Ehrenberg, des Humbolt et des Liebig. Ce n'est que grâce à ces derniers, investigateurs purs et auteurs de travaux qui se rattachent à ceux des Newton et des Linnée, des La Place, des Lavoisier, des Cuvier et des Arago, qu'en Allemagne aussi l'étude philosophique de la nature s'est trouvée établie sur ses bases véritables. Une nation qui aime à suivre les découvertes de toutes les autres, et qui sait y ajouter les siennes sur les questions les plus ardues, a pu seule produire un ouvrage tel que le Kosmos d'Alexandre de Humbolt, qui se distingue par le sentiment du vrai autant que par les richesses de la science, et à qui la France s'est hâtée de prêter sa langue.

Quant à l'esprit actuel de la science allemande, rien ne le caractérise mieux que ces belles paroles de Liebig : « L'homme qui ignore les lois et les phénomènes de la nature, ne saurait se faire une idée de la bonté et de la sagesse infinies du Créateur. Tout ce que peut concevoir l'imagination la plus riche, l'esprit le plus élevé, n'est en comparaison de la réalité qu'une bulle de savon vide et chatoyante. » (*Lettres sur la chimie*, p. 45.) Cela est bien vieux en théologie, mais bien éclatant de nouveauté dans la bouche d'un chimiste ; et cela est aussi sincère qu'il est opportun.

CHAPITRE II.

Vue générale sur l'univers. — Ses parties. — Son unité. — Système général. — Systèmes particuliers.

I. — *Idée générale du monde et unité des mondes.*

L'univers est un, et l'on appelle figurément son ensemble un mécanisme merveilleux. On compare sa marche figurément encore à celle d'une horloge douée de spontanéité, mise en jeu, réglée et gouvernée par elle-même, en vertu de sa force propre. Mais si l'univers est plein de vie, comme nous avons dit, le mot de mécanisme ne saurait s'y appliquer, et celui d'horloge spontanée ne se conçoit en aucun cas. Mieux vaut renoncer à ces tropes, soit en matière de science positive, soit en matière de spéculation philosophique.

Il est d'autant plus difficile de définir le monde qu'il est plus indéfini, et que la pensée même ne saurait prétendre à le mesurer. Et tant il est difficile d'en décrire les grandeurs connues, tant ces grandeurs sont immenses et variées, tant les existences innumérables et les puissances qui les lient, merveilleuses, que nulle assimilation, nulle comparaison

avec une œuvre humaine, une œuvre finie, n'est admissible. De toutes ces existences, de tous ces corps, de tout cet ensemble si divers et si infini, un seul globe, la terre, et un seul être, l'homme, sont donnés à notre science immédiate ; et s'il est vrai qu'avec les connaissances que nous donnent ces deux fractions nous pouvons procéder comme les paléontologues qui construisent une créature tout entière avec de simples débris, un os, par exemple, il est vrai aussi que ce système d'inductions peut singulièrement égarer. L'unité de ce vaste ensemble que la philosophie a toujours désignée comme un tout, comme un tout complet et comme tout ce qui est (τὸ πᾶν, τὸ ὅλον, τὸ ἓν καὶ πᾶν), n'est pas douteuse ; le génie de l'homme, sur la seule vue de l'univers, par une sorte d'inspiration, et antérieurement à tous les progrès positifs de la science, a pris les êtres qui s'y trouvent pour un seul tout, et marchant harmonieusement vers un seul but, *versus unum*, malgré leur grandeur et leur nombre. Il est même impossible à la raison d'y concevoir *des lignes de disjonction* constituant une pluralité, une succession ou une juxtaposition de mondes étrangers les uns aux autres, tant cette immensité, qui est continue et qui n'est pas une succession d'espaces, s'impose comme une. Mais si l'on ne peut admettre qu'un seul monde, un monde lié dans toutes ses parties, qui toutes ne doivent former qu'un seul et même système, quelque grandes ou quelque distantes les

unes des autres qu'elles soient, il n'en résulte pas encore que ce qui s'observe dans l'une de ces parties puisse s'appliquer aux autres ; et nos inductions les plus légitimes en logique pourraient n'être que de pures illusions en physique. Il faut donc, afin d'être plus sûr d'aller au vrai, que l'observation s'ingénie pour porter sur le plus grand nombre de globes et d'êtres possible, afin d'y trouver, soit de nouveaux éléments de science, soit appui et confirmation des inductions tirées de l'étude de la terre et de celle de l'homme.

Considéré sous ses formes réelles ou apparentes, l'univers offre aux sens, aidés des appareils de l'art, d'énormes masses arrondies, appelées astres, sphères ou globes célestes, planant dans un fluide plus ou moins subtil, placées à des distances très-diverses, mises en mouvement par une force constante, roulant perpétuellement dans un espace incommensurable, s'attirant les unes les autres en se balançant, et conservant entre elles un parfait équilibre, étalant aux yeux des splendeurs dont la magnificence éblouit nos regards, qu'elles soient les attributs propres de chacun, le trésor commun de tous, ou l'effet de la vibration, de l'excitation, de l'influence exercée par les uns sur les autres.

Encore, si magnifique que soit ce spectacle offert à l'œil, n'est-il qu'une faible image des merveilles en face desquelles l'intelligence se trouve, lorsqu'elle en

vient à vouloir mesurer au sein de ces pompes si poétiques, la grandeur de ces sphères et l'espace où elles gravissent, ou bien à vouloir compter leur nombre et saisir le rapport qui les lie. En effet, grande est l'erreur des poëtes et des orateurs qui s'imaginent que la science est l'ennemie de toute cette poésie ; qu'en mesurant au lieu de contempler, et en analysant au lieu d'adorer, l'étude détruit les fictions du génie ou souffle sur les espérances de la foi. La science, tout en comptant et en mesurant ce qu'elle peut atteindre, loin de rien rapetisser, agrandit immensément par des chiffres positifs ce qui déjà paraissait immense sans leur flambeau. Tout ce que voient les sens étonnés du vulgaire ou ce que rêve l'imagination créatrice du poëte, est peu de chose auprès de ce que touche l'œil armé par la science ; et Herschell mesurant les cieux, donne des conceptions plus poétiques qu'Aratus en les chantant au nom de la mythologie la plus merveilleuse. Dans ces petits corps qui ne sont pour le vulgaire que de simples points, comme dans ces corps plus majestueux qui éblouissent par leur splendeur, l'astronome voit des mondes dont il nous révèle les constitutions physiques, les prodigieuses distances, les révolutions savantes, les faits les plus propres à élargir le cercle de nos plus vastes conceptions et celui de nos espérances les plus hautes. Là où la vue commune ne voit qu'un éclat monotone, la science dévoile des phénomènes

variés, imposants. Pour le simple spectateur, tout se confond, ou tout aboutit à des stupéfactions inféécondes. La science distingue de sublimes rapports, des rapports de grandeur, de forme, de clarté, de distance, de masse, d'action réciproque, d'attraction, de répulsion, de gravitation, de destination générale. En un mot, on n'entre véritablement dans le monde des merveilles qu'autant que, de la poétique contemplation du pâtre de l'Orient appuyé sur sa houlette, on passe à la contemplation scientifique de Herschell guidé par son télescope.

II. — *Grandeur et nombre des globes.*

La grandeur des sphères célestes qui sont à notre portée, si énorme qu'elle soit, peut s'évaluer et se formuler en chiffres. C'est le monde qui est incommensurable, ce ne sont pas celles de ses parties que nous pouvons atteindre.

Le monde lui-même est indéfini, sinon infini ; il ne se mesure pas, du moins il n'est pas mesuré, et le nombre de ses parties même n'est pas compté. Si quelques-uns de ses globes sont connus, et si une multitude de ses détails sont décrits, l'ensemble est encore un mystère. Il est facile à la science d'évaluer ses grandeurs en chiffres ; il est impossible à l'intelligence de les concevoir un peu nettement et de se faire une idée précise de ce qu'elle compte avec tant

d'exactitude. Elle conçoit un peu par voie de comparaison, mais elle ne peut comparer qu'à ce qui est le plus à sa portée et ce qui ne l'est pas assez, la terre. Elle a ce globe sous ses yeux et sous ses pieds ; elle n'en voit néanmoins ni la figure ni l'ensemble, et elle n'en conçoit la grandeur qu'au moyen d'une autre comparaison encore, c'est-à-dire des globes qu'elle fait en petit pour se rendre compte du globe en grand. En s'efforçant de grossir par l'imagination ces globes faits de sa main, et qui sont la seule espèce de sphères dont elle voit la figure et l'ensemble, elle se flatte d'arriver à une notion assez juste d'un corps réel. Mais, d'abord, ni la surface, ni la forme de ces objets d'art ne ressemble vraiment à la terre. Ensuite, dès qu'on grossit une sphère artificielle pour lui donner les dimensions d'un globe réel, notre pensée se perd réellement dans le vague ; et quand nous avons bien aligné en chiffres, soit la grandeur des corps célestes qui font partie de notre système solaire, soit celle des autres découverts en sus, l'esprit ne s'en figure nettement aucun. Nous n'avons réellement aucune idée précise de leurs dimensions, par la raison que nous n'en avons point de notre point de comparaison. En effet, la terre nous donne un diamètre de 1719 lieues géographiques, et un périmètre de 5,400 ; mais nul ne peut se figurer ni un rayon, ni un cercle de cette grandeur. Quant à la surface, on voit, en se plaçant très-haut, sur l'Etna, par exemple,

... de l'ensemble ; mais personne ne se représente exactement un millième, ni à plus forte raison un quatre-millième. Quelques-uns des corps célestes, trois des plus belles planètes, sont plus petites que la terre. Vénus n'a que quatorze cent quatre-vingt-quatorze lieues géographiques de diamètre, ainsi quinze lieues géographiques de moins ; Mars n'a que huit cent quatre-vingt-douze lieues géographiques, la moitié de notre diamètre ; Mercure, que six cent soixante-onze. D'autres, moins belles, sont plus petites encore : la Lune n'a que quatre cent soixante-dix lieues, le quart de la terre ; Pallas est au moins trente fois plus petite que la Lune. Vesta et Junon lui sont si inférieures, que leur diamètre ne peut guère être indiqué, et on ne les voit qu'au moyen du télescope, ce qui les fait qualifier de télescopiques. La grandeur de ces astres ne semble donc pas trop dépasser notre conception. Cependant, nous ne la saisissons pas avec netteté.

D'autres nous présentent les dimensions les plus accablantes pour notre intelligence. Uranus a sept mille quatre cents lieues géographiques en diamètre, Saturne quinze mille cinq cents, Jupiter treize mille neuf cents. Puis, quelle idée se faire du soleil, dont le diamètre est cent douze fois plus grand que celui de la terre? Sa surface étant douze mille fois plus grande que celle de notre globe, et son corps un million et demi de fois plus grand que le corps de la

terre, il est évident que nous ne saurions prétendre à une intuition précise de ces grandeurs. Et cependant, loin d'en décourager l'étude, leur Auteur a voulu nous y exciter. Cette étude, en imagination si accablante, n'est jamais suivie pour nous d'un de ces sentiments qui écrasent; tant est sublime le spectacle où elle introduit, que l'admiration qui élève domine l'humiliation qui abaisse; et jamais l'homme ne se sent plus grand qu'en se voyant encore quelque chose au sein d'une telle majesté. Qu'on compare l'état de l'âme après ce travail à celui où la laisse l'étude d'une œuvre humaine, et l'on sentira tout ce qu'a d'ennoblissant celle des choses divines. La méditation répétée de nos œuvres nous détache même des plus belles ; au contraire, plus nous étudions celles de Dieu, plus nous y sommes attirés, enchaînés; les merveilles de la nature nous charment là même où l'intelligence renonce à toute prétention de comprendre, et où la science n'a plus de chiffres. La raison de ce charme, c'est précisément l'incompréhensible, l'illimité, l'infini que nous avons devant nous. Et c'est bien là ce que Dieu a voulu ; car nous élever à l'infini, c'est nous éléver à lui-même; lui seul est l'infini.

Mais le nombre des globes célestes est-il infini ou seulement indéfini?

Autant vaut demander si leur ensemble, si le monde, si l'espace est infini ou indéfini : Question

insoluble, car nos découvertes même indéfinies ne nous donneront jamais l'infini.

Une question plus simple, c'est de savoir quel est aujourd'hui le chiffre exact des étoiles connues.

Toutefois, on n'a jamais eu sérieusement la prétention de les compter. On s'est borné à les grouper en constellations, et l'*uranographie* a dressé des catalogues de ces groupes, avec des essais d'énumération, comme le catalogue d'Hipparque, perfectionné par Claude Ptolémée, nous en offre. Les Grecs disent qu'Hipparque fut le premier qui essaya de recueillir et de transmettre à la postérité les noms des constellations admises de son temps; ils ne disent pas plus que lui quelle fut l'origine de ces noms. Ce que la mythologie en rapporte n'est qu'un tissu de fables, et ce n'est pas aux astronomes ni aux poëtes qu'est due cette importante création, c'est au cultivateur, au berger, au nautonnier, c'est au peuple, le véritable mythologue, plutôt qu'aux savants. D'ailleurs, peu importe les noms, c'est dans les quantités, dans le nombre que gît tout l'intérêt. Ce nombre est très-petit, même aujourd'hui; il n'y a sur nos cartes que cent constellations, dont soixante appartiennent à l'hemisphère boréal, et quarante à l'hémisphère austral. Cela atteste que notre science est encore peu avancée. Il est de fait qu'au premier aspect, le nombre des étoiles particulières visibles à l'œil nu ne s'élève guère lui-même au-delà de quelques milliers, et que le nombre de cent groupes

est proportionné à celui-là. Mais les télescopes perfectionnés augmentent ce chiffre d'année en année. Herschell avec les siens en a vu passer deux cent cinquante-huit mille en 41', et chaque perfectionnement qu'il y apportait, lui en faisait voir davantage. « Il ne paraît pas, dit Arago, qu'il y ait plus de bornes à leur nombre qu'à l'étendue de l'univers. »

Si progressifs que fussent nos chiffres, ils ne seraient donc jamais complets, et si exacts que fussent nos calculs, si incomplètes resteraient forcément nos idées, puisque notre conception fait défaut même au sujet des corps beaucoup plus petits que le globe qui nous sert de domicile. Et pourtant l'intelligence humaine ne se sent plus heureuse nulle part que dans les splendides immensités de l'espace; nulle part elle n'est plus fécondée, plus amplifiée; nulles autres découvertes ne sont plus glorieuses que celles qu'elle fait là même où se révèle le mieux l'insuffisance de ses facultés.

III. — *Distances des globes et distinction de systèmes dans l'univers.*

Ce qui arrive à l'intelligence lorsqu'elle veut mesurer la grandeur et compter le nombre des étoiles, lui arrive encore quand elle essaie de mesurer les distances qui les séparent et l'espace où elles pla-

nent. La science exprime en chiffres les distances qui séparent les sphères les unes des autres, comme elle exprime la grandeur de chacune d'elles ; mais l'intelligence ne peut non plus concevoir la portée de ces chiffres. Une petite étoile, dite la soixante-unième de la constellation du Cygne, est tellement éloignée que sa lumière emploie dix ans à nous parvenir, de sorte que si cette étoile venait tout-à-coup à s'anéantir, ses rayons nous arriveraient encore dix ans après sa catastrophe. Or la distance qu'ils franchissent avant de nous atteindre est énorme. La lumière faisant trois cent dix mille kilomètres en une seconde, celle du Cygne, avant de nous apparaître, parcourt un espace qui, évalué en chiffres (vingt-deux trillions, huit cent trente-huit billions, trois cent-cinquante-deux millions de lieues), défie la capacité de l'intelligence la plus mathématique. Veut-on se faire des échelons pour s'aider et essayer d'abord de concevoir l'espace à franchir pour arriver à la lune ? Cet espace est de cinquante-un mille huit cents lieues géographiques. Veut-on s'exercer ensuite sur l'espace qui est à franchir pour arriver de la terre au soleil? Cette distance est quatre cents fois plus grande. On parviendrait à s'en faire une idée, que ce serait en vain; car, du soleil au Cygne, la distance est immensément plus forte. Qu'on juge de l'éloignement où planent les étoiles fixes par ce fait, que la plus rapprochée d'entre elles, vue aux télescopes les plus puis-

sants, ne paraît qu'un point lumineux sans diamètre apparent. La langue nous sert quelquefois encore quand l'intelligence ne saisit plus rien ; mais ici elle fait défaut aussi. Et quel nom, quelle épithète donnerait-on à toutes ces distances ajoutées les unes aux autres ?

Les distances sont toutes proportionnées aux dimensions des corps, comme si, pour se mouvoir et pour respirer en toute liberté, pour s'alimenter en toute suffisance de feu ou d'éther, d'électricité ou de magnétisme, il fallait à chacun un champ conforme à ses besoins de force et de vie.

A ce grand fait sont subordonnés une série d'autres. Celui d'abord, qu'entre les sphères les relations sont à ce point fixes qu'elles se maintiennent chacune en sa place, en son orbite, en sa destination ; cet autre ensuite, que la régularité si grandiose des mouvements célestes est aussi d'une grande simplicité : le génie de l'homme a pu tout comprendre et tout coordonner dans la théorie de la gravitation universelle, et rattacher le mécanisme d'ensemble à la force centrale qui réside en son sein.

En effet, la construction de l'univers et le spectacle qu'il offre réunissent éminemment les deux conditions du sublime, la grandeur et la simplicité. Malgré la grandeur des corps et l'immensité de l'espace où ils gravitent, telle est la facilité d'en prendre la mesure qu'on connaît plus exactement la distance de la terre

à la lune que la distance de Paris à Saint-Pétersbourg.

Mais si puissant que soit le génie de l'homme quand il s'agit de fractions et de détails, si faible est-il devant la totalité, l'infini, si bien que l'espace total où planent les globes célestes, étant sans limite, est incommensurable, c'est-à-dire indéterminable en chiffres, comme il est inconcevable en idée. L'espace, c'est l'immensité. Pour concevoir dans toute sa grandeur cette chose indéfinissable, qu'on essaie de franchir toutes ces distances stupéfiantes qui nous séparent du Cygne. Allant en imagination, comme un rayon de lumière et avec sa rapidité, à ce point si éloigné, et de là plus loin, et plus loin encore, des heures, des journées, une vie entière, à perpétuité, on ne rencontrera jamais de limites, toujours l'immensité, et l'immensité encore. Une limite, ce serait une fin ; une limite, ce serait le monde clos de murs ou l'espace marqué d'une borne; une limite, ce serait donc l'absurde. On peut distinguer, dans cette immensité, qui offre en son ineffable unité une variété inépuisable, des groupes et des agrégations dont chacune est une sorte d'ensemble, mais dont aucune n'est ni un tout indépendant, ni une fraction détachée de tout le reste. Ces groupes sont des systèmes particuliers dans le système général. Loin d'être isolées ou détachées, les parties du grand Tout sont au contraire liées entre elles par des rapports intimes et indissolubles, par des forces et

par des phénomènes qui en rattachent la vie et le mouvement au mouvement et à la vie de l'ensemble.

Pendant bien des siècles, la science n'a connu qu'un seul de ces systèmes, le système solaire auquel tient notre globe. Nous connaissons désormais les limites et la dépendance de ce système suffisamment pour en faire une division en place d'un tout, et l'étude approfondit en autorise cette grande induction : que les globes très-perceptibles et très-nombreux qui n'appartiennent pas à son centre, forment à leur tour, non pas un seul système, mais une série indéfinie de systèmes. On ne saurait donc plus désormais, pas plus au nom de la religion qu'au nom de la science, limiter le monde à ce qu'on appelle le système solaire; et, si immense que soit ce groupe, il ne doit plus figurer dans nos conceptions qu'en son importance réelle, c'est-à-dire comme une fort petite partie de l'univers.

Formant le centre de notre domicile terrestre, ce système est nécessairement pour nous le point de départ de l'étude des autres.

IV. — *Le système solaire.*

Si, pour se faire de l'ensemble du système solaire une idée aussi claire que permet l'état actuel de la science, on quitte la terre pour s'élever en esprit sur la surface de ce globe de feu et de lumière qui la do-

mine, on peut, en partant de là, compter successivement dans le lointain les corps qui sont comme ses satellites ou ses sujets, vivant dans sa puissante attraction, roulant leur masse autour de la sienne, accompagnés des satellites qui leur font cortége.

De ces globes, le plus rapproché du soleil en est à 8 millions de lieues géographiques (le plus éloigné a plus de 500 millions), et la distance moyenne de Neptune au soleil est trente fois plus grande que celle de la terre, c'est-à-dire douze cents millions de lieues.

Dans cet énorme intervalle, on ne connaît qu'une quinzaine de grandes sphères ; mais à côté d'elles se trouve bon nombre de plus petites auxquelles les découvertes de la science en ajoutent sans cesse de nouvelles. Chacune des grandes a ses satellites, son atmosphère plus ou moins distincte, et son auréole de lumière plus ou moins éclatante. Chacune d'elles ayant son orbite à parcourir, est animée d'une force de gravitation analogue à sa course, pour laquelle elle a reçu libre carrière, un espace où elle est souveraine, au point qu'il n'y a ni collision entre elles ni déviation irrégulière d'aucune, la pondération de toutes étant calculée par une sagesse suprême. Si nous avons parlé tout-à-l'heure de mécanisme, la régularité de l'ensemble n'a pourtant rien de mécanique ; ce n'est point un jeu de forces mortes, c'est au contraire le jeu d'une création animée. On a eu d'autres idées et

on a cru autrefois que les distances des planètes étaient fixées symétriquement au double de l'une à l'autre. C'était la loi de Bode ou de Titius. En partant de Mercure, soit de 0, on arrêtait la distance de Vénus à 3, celle de la terre à 6, celle de Vesta, de Junon, de Cérès et de Pallas (découvertes de 1801 à 18), à 24; celle de Jupiter à 48, celle de Saturne à 96, celle de Uranus à 196. Mais la réalité ne se prête pas à cette symétrie scolastique, et sauf les fractions, la main du Créateur a mis Mercure à 8 millions de lieues géographiques du soleil; Vénus à 14, la terre à 20, Mars à 31, Vesta à 48, Astrée à 53, Junon à 55, Cérès et Pallas à 57, Jupiter à 107, Saturne à 197, Uranus à 396, Neptune à 1,200.

Ce n'est pas là un alignement mécanique à combinaisons uniformes, c'est une ordonnance qui repose sur de savantes proportions, si bien que dès avant la découverte de plusieurs de ces planètes, Keppler, frappé de l'existence des lacunes accusées par leur absence, faisait des inductions sur leur apparition future. Et, en effet, au moyen de son puissant télescope, Herschell découvrit Uranus (qui met cent quatre-vingt-dix-neuf ans à faire son tour autour du soleil), et recula du double les limites du système solaire. Une découverte faite de nos jours, d'après les calculs de M. Leverrier et par le télescope de M. Galle, celle de la planète Neptune (qui met deux cent dix-sept ans à faire sa révolution autour du soleil), les a reculées en-

core davantage. Or, nous ne sommes pas au bout. M. Leverrier nous apprend (dans une Note lue à l'Académie des sciences, p. 4) qu'il y a chance de découvrir bien d'autres planètes si l'on veut s'y appliquer.

« Ce succès, dit un homme de science, doit nous laisser espérer qu'après trente ou quarante années d'observations de la nouvelle planète, on pourra l'employer à son tour à la découverte de celle qui la suit dans l'ordre des distances au soleil. La planète qui nous a révélé son existence par des irrégularités du mouvement d'Uranus, n'est probablement pas la dernière de notre système solaire. Celle qui la suivra se décèlera de même par les perturbations qu'elle imprimera à Neptune, et à son tour, celle-ci en décèlera d'autres plus éloignées encore, par les perturbations qu'elle en éprouvera. Placés à des distances énormes, ces astres finiront par n'être plus appréciables à nos instruments ; mais alors même qu'ils échapperont à notre vue, leur force attractive pourra se faire sentir encore. Or, la méthode de M. Leverrier nous donne les moyens de découvrir ces astres nouveaux sans qu'il soit nécessaire de les apercevoir. Il pourra donc venir un temps où les astronomes, se fondant sur certains dérangements observés dans la marche des planètes visibles, en découvriront d'autres qui ne le seront pas, et en suivront la marche dans les cieux. Ainsi sera créée cette nouvelle science qu'il faudra nommer l'astronomie des *invisibles ;* et alors les savants, juste-

ment orgueilleux de cette merveilleuse extension de leur domaine, prononceront avec respect et avec reconnaissance le nom qui assura à l'astronomie une destinée si brillante. »

Le fait est que depuis l'annonce de M. Leverrier sur les planètes à découvrir et qui ne demandent qu'à être découvertes, on n'a cessé d'en trouver. On en a signalé jusqu'à cinq et six par an, et il est probable que d'autres découvertes, de plus étonnantes peut-être, suivront celles-là. Dès aujourd'hui, le nombre total des planètes est de quarante-huit.

Le nombre des petites planètes situées entre les orbites de Mars et de Jupiter augmente chaque jour. On vient de découvrir le quarantième de ces astéroïdes, et c'est le troisième qu'on a trouvé à Paris depuis le commencement de l'année 1856. Or, l'espace où ils se jouent est considérable. Le plus rapproché du soleil, Flore, en est à 84 millions de lieues, tandis que la distance moyenne du plus éloigné, Euphrosyne, est d'environ 115 millions. Il y a donc là aussi, dans cet espace relativement si petit, un champ de découvertes réellement notable.

Outre les planètes, qui ne sont que la moindre population de l'immense espace indiquée tout-à-l'heure, les comètes, véritables nomades de la région solaire, apparaissent de temps à autre comme des masses de lumière avec un centre ou noyau très-brillant, et souvent avec une ou plusieurs queues qui s'étendent en

forme de vapeur incandescente sur des millions de lieues. La comète de Halley, qui sembla menacer le monde d'une catastrophe en apparaissant au moment où Mahomet II venait de prendre Constantinople (1456), et qui reparut en 1531 et en 1607, a une queue de 27 millions de lieues. Il n'est donc pas étonnant qu'à d'autres époques aussi ces apparitions si extraordinaires et si inexpliquées encore, aient causé des émotions profondes. Les comètes qu'on a prises quelque temps pour des vapeurs sorties d'un éther ou des fluides éclairés par la lumière du soleil, sont toutefois des corps permanents, quoiqu'elles ne soient visibles que peu de jours ou peu de mois, et qu'aucune d'elles ne se rencontre une année entière, toutes devenant bientôt on ne sait quoi, et allant on ne sait où. En effet, leurs évolutions paraissent se faire d'une façon très-capricieuse. Parcourant toutes les régions du ciel, puis s'approchant du soleil pour briller de leur plus grand éclat, elles s'en éloignent enfin en pâlissant de plus en plus, et disparaissent les unes, pour ne plus reparaître, les autres, au contraire, pour revenir périodiquement. Ce sont ces retours qui, en permettant d'étudier leurs marches, ont fait reconnaître qu'elles n'obéissent pas dans leurs mouvements aux mêmes règles que les planètes, que leurs orbites sont plus excentriques et qu'elles ne sont pas renfermées dans une zone déterminée du ciel. Elles ne suivent pas même constamment la même direction, et pour le

moment, il n'est rien aux cieux qui déroute la science autant qu'elles ou donne lieu à de plus étranges surprises. Mais, sans nul doute, on comprendra un jour les évolutions de ces corps, et déjà l'on sait que les uns reparaissent au bout de peu d'années (de quatre à huit), tandis que d'autres, au contraire, s'absentent pour longtemps (de soixante-quatorze à quelques milliers d'années). Déjà le calcul fixe les dates d'un grand nombre de réapparitions. Les comètes de 1680, 1769, 1807 et 1811, doivent reparaître dans 8814, 2020, 1540 et 3066 ans. De ces voyageurs qui se montrent tantôt si lumineux et tantôt si pâles dans le vaste champ du système solaire, il y en est qui ajoutent singulièrement à nos conceptions de distance, prises sur les planètes, car il en est qui s'éloignent du soleil encore quarante-quatre fois plus qu'Uranus, et il est admis que les cinq cents comètes dont l'histoire mentionne l'avènement, ne sont que la moindre partie de celles qui planent dans l'immensité. En croyant aller très-loin, on supposait naguère encore qu'il pourrait bien en exister au moins un million entourant notre soleil ; dès aujourd'hui on en admet des myriades. (Humbolt, Kosmos, v. I, p. 94.) Keppler disait déjà : « Il y a plus de comètes dans l'espace qu'il n'y a de poissons dans la mer. »

Si donc les planètes forment l'élite des globes solaires, les comètes en sont comme le peuple ou la multitude.

Dans le domaine du système solaire, il est d'autres corps non moins curieux ; il y a l'immense anneau de vapeur lumineuse entre l'orbite de Vénus et de Mars ; il y a les étoiles filantes plus capricieuses, plus inconnues et venant de plus loin que les planètes; il y a les aérolithes, ces globes de feu qu'on appelle quelquefois des pierres météoriques, mais dont l'origine est incertaine, et qui sont probablement des fragments détachés de petits corps planétaires dont la rotation est celle des autres planètes.

Ce dernier fait mérite une attention spéciale, car il accuse, ce semble, un déchirement, un fait non voulu et une sorte d'invasion de domaine, c'est-à-dire l'irrégularité et l'illégalité là même où l'on suppose la légalité enchaînée et la régularité forcée. Cela montre donc en grand ce que nous voyons sans cesse en petit, c'est-à-dire qu'il y a dans les œuvres de Dieu autre chose qu'une action obtenue mécaniquement et symétriquement uniforme ; cela montre qu'à côté des forces calmes et assises, il y en a d'autres, dans la nature, qu'on peut qualifier d'impétueuses et en quelque sorte de volontaires. Au lieu d'un ordre d'enchaînements invariables, il y a un ordre de libre allure. C'est pour nous de l'imprévu et du mystère, en attendant que ce soit de la science ; mais ce n'est pas du désordre. Pour l'intelligence suprême, c'est sans nul doute un gouvernement régulier ou une création continue, c'est une liberté réglée quoique ce

soit un ordre varié. Mais pour nous c'est une ordonnance qui nous déroute. Elle est en effet nuancée à ce point, qu'il n'y a pas même d'uniformité constante dans les évolutions des grands corps. Ainsi la terre, à certaines époques, gravite avec plus de lenteur qu'à d'autres, et la comète dite d'Encke a abrégé son orbite, et par conséquent la durée de sa révolution, de près de deux jours dans le court espace de cinquante ans. Il est dès lors à prévoir que, plus nous ferons de découvertes dans les espaces célestes, moins nous serons surpris de ces faits qui ne semblent des déviations que dans une fixité imaginaire. D'un autre côté, plus nous avancerons, plus disparaîtra ce qui nous semble ou capricieux, ou imprévu, soit dans la course des comètes, soit dans l'apparition des étoiles filantes, soit dans la chute des aérolithes.

Or, non-seulement on continuera longtemps encore les découvertes dans les espaces du système solaire déjà si explorés, mais on les continuera toujours ; il s'y trouve des problèmes pour les siècles des siècles, et comme ce système se lie aux autres, soit par sa participation au fluide universel ou à l'éther cosmique, soit par la communauté de l'attraction ou de la gravitation générale, soit enfin par l'excentricité des orbites de certains globes, il est probable que les découvertes et les solutions continueront également dans les autres systèmes. Déjà, on suppose que les comètes sont des nébuleuses qui se promènent d'un

système central à un autre (Laplace, *Mécanique céleste*, p. 396-414), et s'il y en a trois qui se bornent au domaine limité des principales planètes, c'est-à-dire au champ du système solaire, toutes les autres semblent faire une carrière plus vaste. Nous sommes donc entraînés plus loin, non-seulement par notre avidité générale de connaître, mais par cette séduction toute spéciale, la marche des comètes qui nous invitent à les suivre bien au-delà du grand cercle où notre domicile se trouve engagé.

Mais en sortant de ce grand cercle, en franchissant le système solaire à la suite des comètes, où allons-nous? Est-ce dans un système plus vaste ou plus borné? La place assignée à notre système dans l'ensemble infini est-ce la plus petite, la plus grande, ou bien est-ce une place égale à celles des autres systèmes, et tous les systèmes sont-ils des fractions d'une parfaite équivalence?

Pour répondre un peu à ces questions, il faut nécessairement aborder l'étude plus ou moins conjecturale des autres et la question si insoluble pour l'expérience d'un système d'ensemble.

V. — *Les autres systèmes. — Les parties connues et les parties inconnues.*

En passant du plus connu à ce qui l'est le moins, nous ne pouvons que nous intimider. Jusqu'à

un certain point, il nous est donné d'entrevoir encore, il est vrai, les autres systèmes, et de faire des inductions sur l'ensemble, mais il y aurait de la présomption à croire que nous savons.

Et d'abord au-delà de cette série de sphères et de cet espace qu'on appelle *système solaire*, il y a un intervalle ou un espace auquel nous touchons, et nul ne parvient à se faire une idée quelconque de cette distance, qui dépasse énormément toutes celles dont nous avons parlé jusqu'ici. Nous avons dit qu'une des comètes, celle de 1680, s'écarte du soleil plus que les autres et va quarante-quatre fois plus loin qu'Uranus. Or, l'étoile fixe la plus rapprochée du soleil est encore deux cent cinquante fois plus reculée que cette comète prise dans son éloignement extrême. Et quand même la comète dans cet éloignement extrême serait encore du domaine solaire, il y aurait ainsi, entre le point où elle s'arrête et celui ou se trouve l'étoile fixe la plus rapprochée, un intervalle pour lequel il n'y a pas d'expression. Celle de fabuleux ne serait qu'une figure. Il faut nécessairement reconnaître là un autre domaine, un nouveau système ; et peut-être bien la comète de 1680 en allant quarante fois plus loin qu'Uranus, se trouve-t-elle déjà en grande partie en dehors de notre système.

Quoi qu'il en soit, c'est à partir de la limite que nous indique l'astre deux cent cinquante fois plus éloigné que la comète que se trouvent les sphères appe-

lées *étoiles*, et il s'en trouve dans cet *au-delà* une quantité innombrable. Car l'œil armé, ou même nu, distingue plusieurs milliers qui sont peut-être même des groupes, et qu'une induction légitime nous autorise, dans tous les cas, à considérer comme autant de centres ou de soleils planétaires, analogues au nôtre. Du moins, celles de ces sphères, dont on a pu étudier les mouvements, en offrent de semblables à ceux de notre système. Or les groupes d'astres où se produisent les mêmes phénomènes que ceux du système solaire, soumis aux mêmes lois d'attraction, doivent former autant de systèmes particuliers ou de parties d'un ensemble, d'un système central, résultant de l'harmonie des rapports de tous.

En effet, dans la voûte des cieux les étoiles paraissent disséminées de tous les côtés, et toutes celles qu'on voit à l'œil nu ne sont pas de simples astres ou des corps isolés : ce sont, au contraire, des groupes plus ou moins nombreux, plus ou moins grands, où l'on commence à distinguer nettement des systèmes.

Parmi les groupes les moins grands, on remarque une classe d'étoiles qui pour l'œil nu semblent toutes n'en former qu'une, tant elles sont rapprochées, mais qui sont composées de deux ou de plusieurs confondues ensemble, que par cette raison on appelle doubles, et qu'au moyen de puissants télescopes on voit fort bien se tenant à peu de distance l'une de l'autre, ou les unes des autres. D'ordinaire, il y en a deux,

quelquefois trois et même davantage. Ce qui indique entre elles une liaison, ce qui accuse un système, c'est que l'une d'elles est toujours un centre dont l'autre ou les autres sont des satellites.

Et non-seulement l'on a pu constater dans leur marche des évolutions semblables à celles du système solaire; mais ces évolutions sont si nettes qu'on a pu les formuler en chiffres qui font voir que les choses sont établies là sur un grand module. En effet, ces révolutions, fort diverses en durée, y varient de quarante-trois à cinq cents ans.

L'une des deux étoiles de Castor exécute sa marche autour de l'autre en trois cent soixante-treize ans. L'étoile 61 du Cygne, qui met dix ans à nous envoyer sa lumière, met de trois cent cinquante à quatre cents ans à faire son tour. Telles sont les grandeurs qui se présentent là aux calculs des astronomes que leurs incertitudes peuvent s'élever à un trilliard de lieues de poste. (V. sur une incertitude du savant Bessel, la Note de M. Leverrier lue à l'Académie des sciences, p. 6.)

Outre les indications sur les mouvements de ces sphères reculées, les télescopes en ont fourni sur leur lumière et sur ce fait, que celles d'entre elles qui sont planètes ou satellites, se distinguent des étoiles centrales ou des soleils par une couleur plus foncée : tandis que l'étoile centrale est blanche, rouge, orange ou verdâtre, la planète est verdâtre ou purpuracée.

Parmi les plus beaux et les plus riches de ces systèmes, on remarque le groupe des Hyades, celui des Pléïades, la chevelure de Bérénice et la Crèche, groupes dont tout le monde sait les noms, grâce aux anecdotes de l'histoire ou aux contes de la mythologie. Mais il y a des millions de groupes, qui n'ont pas de noms encore, et il y a par conséquent pour nos inductions des millions de systèmes à établir, à étudier dans leurs rapports avec notre globe.

Tenons-nous également à tous ces systèmes ou à l'un d'eux en particulier?

Nous tenons à la totalité de l'univers, mais non pas à toutes ses parties également. Il est évident que c'est aux plus rapprochées que nous touchons le mieux, que nous sommes unis le plus directement, et si l'étoile la plus rapprochée de nous est un système, il nous est facile de déterminer le système le plus rapproché. La difficulté est plus grande si cette étoile n'est qu'une des sphères à satellites qui appartiennent à un autre ensemble ou un autre système. Or, cela est réellement encore en question.

Une énigme bien plus considérable sur laquelle la science hésite à se prononcer dès à présent, c'est celle du corps central, c'est-à-dire de l'Etoile-système, dont la force motrice domine tous les autres et les fait orbiter autour d'elle. Des astronomes éminents pensent que c'est *Alcyon* qui est le centre vers lequel gravite tout notre système. Mais quand même cela

serait démontré, le problème ne serait pas résolu ; car il se pourrait bien qu'Alcyon à son tour eût un autre centre qui le dominât. Et quand même on serait parvenu à constater encore ce centre, on verrait surgir aussitôt la question du centre de celui-ci, et ainsi à l'indéfini. Il est donc hors de doute que pour nous cette question capitale, dont la solution nous livrerait les systèmes de l'Univers et nous permettrait d'en affirmer l'unité autrement que par voie d'induction, ne sera jamais tranchée définitivement. C'est qu'il est des choses dont la raison doit décider pour nous sans les sens, et que même dans l'Univers sensible, nous devons vivre de foi.

Le plus éloigné et le plus étendu des systèmes que la science a bien constatés, c'est cette immense agglomération d'une douce lumière qui se dessine sur toute la voûte du ciel, entoure notre système solaire même comme une ceinture perlée et s'appelle *voie lactée*. C'est là non-seulement le système le plus éloigné et le plus étendu, mais c'est un ensemble de systèmes, auquel semblent se rattacher tous les autres qu'on a pu observer jusqu'ici. Et pour le moment la science s'arrête là. Mais elle est loin de dire qu'il n'y a plus rien à voir au-delà, qu'à partir de ce point les espaces sont vides, que la création n'y a pas encore apparu. On ne peut pas même affirmer que de ce point la création ne parvient pas encore jusqu'à nous. Car déjà il s'y révèle tantôt des points lumineux, tan-

tôt de légères vapeurs qu'on prendrait pour des nuages infiniment petits, pour de simples taches de nature laiteuse et qu'on appelle pour cela les *nébuleuses*, mais qui sont encore des sphères. Il est aisé de s'en convaincre par cette considération, que si l'on plaçait la voie lactée, si imposantes que soient les masses innumérables de cette ceinture perlée, de cent fois son diamètre plus loin, elle ne serait plus qu'un nuage de ce genre, qu'un peu de poussière lumineuse. Ces taches, ces *nébuleuses*, sont donc des sphères encore, des systèmes encore, et peut-être même sont-ce d'immenses agglomérations de systèmes, de nouvelles voies lactées. « Ce dont on ne saurait guère douter, dit sir John Herschell, c'est que la plus grande partie d'entre elles se composent d'étoiles, et dans la série interminable de systèmes sur systèmes, de firmaments sur firmaments que nous entrevoyons ainsi, l'imagination se trouve abîmée et confondue. D'un autre côté, il est vrai, comme cela semble au moins extrêmement probable, qu'il existe aussi une matière phosphorescente ou lumineuse par elle-même, répandue dans les régions immenses de l'espace, de la même manière qu'un nuage ou un brouillard, revêtant tantôt des formes capricieuses comme les nuages chassés par les vents, et tantôt se concentrant comme une atmosphère cométaire autour de certains astres. Quelle est, serons-nous portés à nous demander, la nature, quelle est la destination de cette matière né-

buleuse? Est-elle absorbée par les étoiles dans le voisinage desquelles elle se trouve, pour les alimenter, par sa condensation, de lumière et de chaleur? Ou bien se résout-elle progressivement en masses, par l'effet de sa propre gravité, pour jeter ainsi les fondements de nouveaux systèmes solaires ou d'étoiles isolées? »

William Herschell était déjà arrivé à cette conclusion. « Si les nébuleuses, dit-il, ne sont, en effet, qu'un amas de matière gazeuse ou plutôt poussiéreuse, incandescente et extrêmement rare et ténue sur les bords, en vertu des lois de l'attraction, cette matière devra finir par se rapprocher de son centre de gravité, s'y condenser de plus en plus, et y former un noyau, qui, continuant à se solidifier, deviendra une étoile véritable, semblable à toutes celles qui sont dans le ciel. Les états divers des nébuleuses observées se rapporteraient d'ailleurs facilement au degré de condensation, auquel elles seraient parvenues. »

Ainsi, grâce aux observations initiatrices des plus illustres astronomes d'Angleterre, on pourra peut-être s'assurer un jour que les étoiles s'engendrent de cette manière, continuellement et sous nos yeux. Il sera beau de constater alors que ce qui était pour nous une nébuleuse diffuse, est devenu petit à petit un noyau scintillant, puis une étoile; que là où il n'y avait que l'obscurité commune de la voûte céleste,

une sphère nouvelle a débuté, s'est établie, et continue comme les autres sa route et ses progrès. Et quelles grandeurs successivement plus imposantes sans doute cette création perpétuelle ajouterait ainsi à la magnificence de la création primitive, bien propres à donner de la puissance de leur souverain Auteur des idées nouvelles aussi.

C'est le monde en progrès. Une théologie antipathique à la raison, car le panthéisme déplaît au sens, a dit Dieu lui-même en progrès. Ce langage est insensé. Mais il est très-vrai que la manifestation de Dieu, la révélation de sa grandeur et l'intelligence de l'homme pour l'infini sont en un progrès constant. Et il ne faudra pas beaucoup de temps, sans doute, au génie de l'homme, pour vérifier l'exactitude d'un grand fait pour constater que de cette poussière lumineuse,de cet éther cosmique, il se forme peu à peu, par voie d'attraction et d'agglomération, de nouvelles étoiles, et qu'il se trouve dans les espaces les plus reculées de nous un foyer de créations permanentes.

Dès ce moment, nous pouvons annoncer aux âges à venir des merveilles sans fin. Car déjà, parmi ces nébuleuses, on en distingue qui sont plus étendues que la voie lactée, et qui offrent par conséquent un ensemble de systèmes planétaires plus considérable que les systèmes du grand disque lenticulaire. Ces systèmes sont-ils les derniers? Pour notre œil et pour nos télescopes, oui ; mais il n'en sera pas de même

pour des instruments plus grands, pour ces porte-vue dont la construction deviendra toujours plus aisée. Et il n'est pas impossible que, d'invention en invention, le génie de l'homme se mette en possession d'une lunette pour laquelle il n'y aura plus d'espace. Ecoutons cet oracle d'Arago : « Jusqu'ici la plus grande lunette achromatique connue n'a que trente-huit centimètres d'ouverture. L'effet de cet instrument paraît devoir être égalé et même surpassé par celui que produiront dans des grandeurs accessibles les télescopes à miroir.

» Déjà avec des grossissements de deux cents fois au plus, les astronomes ont pu mesurer exactement 1093 montagnes de la lune : avec une lunette dont la lumière permettra d'employer un grossissement de six mille fois, les montagnes de notre satellite pourront être vues comme le Mont-Blanc l'est de Genève.

» Avec un télescope dont la lumière n'était guère que le quart de celle que posséderait une lunette d'un mètre d'ouverture, le docteur Robinson a pu récemment inviter les naturalistes à venir en Irlande étudier la constitution physique de notre satellite... L'astronome, muni d'une lunette à très-large ouverture, à grossissement considérable, pourra rendre manifeste ce qui est encore douteux, et apercevoir nettement ce qui est à peine entrevu. » (Arago, *Rapport à la chambre des députés*, 5 février 1845.)

D'ailleurs, à nos télescopes nous faisant défaut

suppléera notre intelligence, instrument puissant encore là où les autres cessent de fonctionner, et qui, dès à présent, dans ses inductions va plus loin que le télescope qui ne voit plus assez clair et l'arithmétique qui ne fournit plus assez de chiffres. Nous avons dit que, dans l'un des systèmes qui dépendent probablement de la voie lactée, dans celui dont la constellation du Cygne est le centre, se trouve une étoile dont le rayon lumineux met dix ans à nous parvenir. La dernière des nébuleuses visibles met vingt-cinq ans à nous envoyer son rayon; et s'il faut le chiffre de 33 trillions et des fractions pour exprimer le voyage d'un rayon qui met dix ans à nous parvenir, on peut dire qu'il n'y a pas de chiffre pour exprimer le trajet que fait un rayon qui voyage pendant vingt-cinq ans, à raison de 310,000 kilomètres par seconde. Quelle est d'ailleurs l'intelligence qui ne s'effraierait de l'idée d'avoir à comprendre un chiffre pareil? C'est ainsi que nos inductions nous autorisent, nous obligent d'admettre dans l'immensité de l'espace, d'une manière toute certaine, une science d'une grandeur qui écrase la raison et vers laquelle cependant elle s'élance hardiment en jetant ses béquilles. En effet, les vues élevées de William Herschell sur la constitution des étoiles ont donné naissance à une astronomie dont le module est l'infini. Là tout est non-seulement plus grand que le système solaire, mais plus grand que notre intelligence. Or, les découvertes qui se succè-

dent depuis un demi-siècle paraissent annoncer une science qui laissera encore celle des Herschell et la nôtre bien loin derrière elle. Mais alors ce ne sera pas l'astronomie seule qui sera une science toute nouvelle: la nouvelle cosmologie amènera nécessairement une nouvelle théologie, c'est-à-dire de plus grandes idées sur Dieu considéré en lui-même et en ses œuvres, et une nouvelle pneumatologie, c'est-à-dire de plus grandes conceptions sur l'infinité des existences intellectuelles et morales semées sur l'immensité des sphères. La découverte de nouveaux faits cosmologiques ne pourra qu'élargir la théorie des lois générales de la nature, et celles-ci, mieux comprises, amèneront nécessairement aussi des vues nouvelles sur leur auteur. Peut-être même les vérités de la religion, tracées directement par la main de Dieu dans ses œuvres, s'y manifesteront-elles un jour à nos sens avec plus de clarté et de majesté encore qu'elles ne parlent à l'esprit dans les textes sacrés, où il a pris pour intermédiaire la main des hommes. Du moins s'il était possible que jamais tous ces textes périssent, nous ne resterions pas pour cela sans témoignage de sa part, et il en serait de même si jamais on venait à nous démontrer l'origine humaine de ces textes.

Des découvertes ultérieures nous apprendront-elles d'une manière précise ce que sont dès à présent, ou ce que seront un jour pour nous les autres systèmes, les plus éloignés surtout? Cela est douteux. Ce qui est

certain, c'est que nous sommes avec eux en rapport assez direct pour qu'ils nous inspirent un intérêt profond. A la vérité, nous ne nous sentons pas encore en contact avec ces corps si distants ; mais dès à présent nous nous savons avec eux des rapports matériels, sans parler des rapports esthétiques et poétiques, ou des rapports philosophiques et religieux. Une induction forcée nous le dit : puisque tout ce que nous voyons de systèmes d'étoiles à la voûte des cieux forme un seul ensemble, et que nous sommes liés à la totalité de l'univers comme dans la même chaîne un chaînon l'est à tous les autres, et puisque le monde physique n'est que le véhicule du monde intellectuel, il y a pour nous dans cette immensité de sphères des perspectives infinies et d'un immense attrait.

Telle est la mystérieuse raison qui pousse l'intelligence d'une façon toujours plus vive dans cette voie de découvertes qui nous mène toujours plus loin et qui nous conduira, sans nul doute, dans le cours des siècles, à des inductions toujours plus vastes et à des théories toujours plus sublimes.

CHAPITRE III.

Les rapports des systèmes. — La matière. — La masse des sphères. — Le mouvement. — L'unité de la substance cosmique.

I. — *Les rapports mathématiques.*

On distingue les rapports qui unissent les diverses parties de l'univers, en rapports mathématiques, rapports physiques et rapports chimiques.

Les rapports mathématiques ne sont que des rapports de quantité, mais ils forment une science très-exacte et très-étendue. Cette science, outre les rapports que nous venons d'indiquer, en embrasse un grand nombre d'autres. Après avoir déterminé la grandeur, les distances et les révolutions des sphères qui composent le système solaire, elle calcule encore quelques-unes des distances, des révolutions et des grandeurs des autres systèmes, systèmes des étoiles fixes, systèmes de la voie lactée, systèmes des nébuleuses. En effet, si les dix ans que met une étoile du Cygne à nous transmettre sa lumière et les vingt-cinq qu'y met la nébuleuse la plus éloignée, nous donnent la mesure de l'espace qui nous sépare de ces globes, on sait

que d'autres phénomènes nous permettent de mesurer aussi la grandeur de certaines sphères. Ainsi le diamètre apparent d'Arcturus nous fournit la donnée que son diamètre réel est onze fois plus grand que celui du soleil (Humboldt, *Cosmos*, I, 153). Là encore il y a précision mathématique, et l'esprit humain trouve dans ce magnifique sujet d'étude la réunion des deux choses qui semblent le plus s'exclure : d'une part, l'exactitude la plus rigoureuse, et, de l'autre, l'impossibilité d'une conception nette, preuve bien frappante de ce fait, que la science la plus lucide a ses voiles et son mystère.

D'ailleurs, l'exactitude s'arrête aux rapports mathématiques, et dès qu'on passe aux rapports physiques on ne se trouve plus que sur le terrain des inductions plus ou moins légitimes, pour ne pas dire des conjectures plus ou moins incertaines. Il est vrai que là aussi il nous est encore donné des notions qui peuvent être proclamées comme des faits ; cependant il n'y a plus là ni la certitude des calculs, ni l'assurance de la foi.

II. — *Les rapports physiques. — La masse. — Le mouvement.*

Les rapports physiques sont les relations ou les effets qui résultent entre les corps cosmiques, en vertu de la distribution de leurs masses et en vertu des lois de leur mouvement.

Ces rapports sont indiqués par les rapports mathématiques ; leur existence et leur jeu se constatent par une série de phénomènes très-observables, et marqués d'un caractère de grandeur qui se mesure aussi peu que la force qui les produit.

On ne conçoit pas mieux le volume des sphères que l'étendue de l'espace où ils apparaissent.

On appelle *masse* la quantité de matière que les globes renferment, et *mouvement*, le déplacement systématique auquel ils sont assujettis.

La masse varie sans doute à l'infini. Celle de la plupart des étoiles doubles est aussi considérable que celle du soleil. La masse d'autres est plus petite ; celle de l'étoile 61 du Cygne, dont nous avons parlé, n'est que la moitié de celle du soleil. Celle de toutes est analogue, mais il s'y présente une variété infinie qui va de la solidité la plus compacte jusqu'à la fluidité la plus transparente. En prenant pour point de départ la terre solide, la comète de 1770 a une masse qui est, selon Laplace, au-dessous de 1/5000 de la masse terrestre. La masse moyenne est au-dessous de 1/100,000.

Il est une série de phénomènes cosmiques qui dépendent de la masse des globes. D'entre ces phénomènes ce sont les perturbations des mouvements, les influences des corps les uns sur les autres, l'alternative du jour et de la nuit, qui sont les plus considérables.

Les plus sensibles de toutes les perturbations, ce sont celles qui ont donné lieu aux calculs de M. Leverrier, desquels a jailli la découverte d'une grande planète.

Parmi les influences les plus faciles à constater et les plus frappantes pour nous, sont celles de la lune, qui amènent les marées sur notre globe.

L'alternative du jour et de la nuit, un des plus grands phénomènes du monde physique, et qui en amène de si considérables dans le monde moral, est l'effet de l'inclinaison sur l'écliptique que les corps célestes affectent dans la pose de leur axe, en raison de leur masse.

La nature de la masse entre naturellement dans les conditions de l'habitabilité, et la variété modifie nécessairement l'organisation des êtres qui peuplent la diversité des sphères, comme elle modifie le mouvement de chacune de celles-ci.

Le mouvement des sphères est universel et continu, mais d'une périodicité, d'une orbicité et d'une rapidité très-variées, outre qu'il est multiple.

D'abord, il est *universel*, et s'il est insensible à la simple vue, il est très-appréciable par voie de comparaison. Il est double et même triple pour un grand nombre de globes ou de satellites. En général il n'est rien d'immobile. On supposait, il est vrai, depuis Aristote, que tout mouvement central a lieu autour d'un premier corps obscur ou lumineux et immobile

lui-même. Mais la science ne saurait encore constater l'existence de ce premier corps, qui serait le mobile, le centre et le foyer de tous les autres mouvements. Ce serait donc prématurément qu'on proclamerait à titre de fait une induction qui est une hypothèse, et de même qu'on a été obligé, par le progrès de l'observation à renoncer au centre, au foyer immobile d'un système solaire, du nôtre, on sera sans doute obligé, par un progrès de plus, de renoncer au foyer, au centre immobile de tous les systèmes. En effet, en considérant la marche variée et rapide des planètes qui gravitent autour du soleil, on a pris celui-ci pour un centre en repos. Or, non-seulement il n'en est rien et le soleil a un mouvement, mais il en a deux : il tourne autour de son axe et gravite dans l'immensité de l'espace avec tout le système qu'il domine. Il est donc à croire, puisque cela est demandé par l'analogie et par la nécessité interne, qu'il n'y a pas non plus de point immobile dans les autres systèmes solaires. Il paraît au contraire que le mouvement est la loi générale de l'univers; et le mouvement étant la condition de la vie de tout, l'on conçoit qu'aucune de ses parties n'y échappe.

En second lieu, le mouvement est *continu*, si bien qu'une interruption ne s'y conçoit pas et qu'on n'en comprend pas davantage la fin totale que la cessation momentanée. C'est que la continuité semble le résultat d'une force qui vit par elle-même, et qu'elle a lieu

sans secousse mécanique, sans efforts, sans chocs et même sans frottements. Cela est si vrai, que le mouvement de l'univers est moins heurté que le mouvement du corps humain, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus doux et de plus régulier. Il est moins vif que ces pulsations de notre sang dont la circulation fut si longtemps un mystère, et il ressemble plutôt à ce développement mystérieux qui caractérise la croissance dans le règne végétal qu'au phénomène de l'ordre animal que nous venons d'en rapprocher.

La *périodicité* est un des caractères les plus mystérieux du mouvement. On appelle périodicité des mouvements, le retour constant des mêmes globes aux mêmes points, aux mêmes époques. La durée de ces cours varie, depuis 87 jours, qui suffisent à l'évolution de Mercure, jusqu'à cinq cents ans, que demandent d'autres corps. Cette durée n'est pas proportionnée au volume de chacun d'eux. En effet, Jupiter, plus gros que la terre qui met vingt-quatre heures à tourner sur elle-même, se meut sur son axe en moins de douze heures, de sorte qu'un observateur, bien placé et bien armé, y fait la revue de tout le ciel en une demi-journée terrestre.

La périodicité des sphères offre une extrême variété dans tous les sens. Non-seulement elle change d'une sphère à l'autre, mais elle se modifie jusque dans la même sphère. La durée des révolutions de Jupiter a diminué; celle des mouvements de Saturne a augmenté,

(Laplace, *Mécanique céleste*, p. 129). Une règle prise dans les distances des corps célestes préside à ce grand jeu, qu'à si juste titre on peut appeler harmonie des sphères.

Les planètes circulent autour de leur centre ou de leur soleil central avec d'autant plus de lenteur qu'elles en sont plus éloignées et que l'action de la masse centrale agit moins despotiquement sur la leur. En revanche, et par suite de la plus grande liberté laissée à chaque sphère en raison de sa distance de leur maître commun, le jeu personnel, pour ainsi dire, le mouvement propre de chaque corps céleste, est d'autant plus rapide qu'il est plus éloigné de son soleil. C'est pour cela que Jupiter, qui est d'ailleurs si énorme, achève en neuf heures sa révolution autour de son axe, et qu'Uranus accomplit lui-même la sienne en dix heures.

Mathématiquement énoncée, la règle des mouvements d'ensemble ou d'évolution des planètes autour de leur centre est celle-ci : les carrés des temps sont comme les cubes de leurs moyennes distances. La même loi règle la course des satellites (Laplace, p. 106 et 135). Mais il y a des inégalités, et tout annonce que, dans le système planétaire, indépendamment de la course qui fait mouvoir les planètes dans les orbes elliptiques autour du soleil, il existe des causes particulières qui troublent leur mouvement et qui altèrent à la longue les éléments de leurs ellipses.

L'*orbicité* du mouvement n'est pas plus à prendre à la lettre que d'autres locutions qui sembleraient indiquer une rotation vraiment circulaire. Aucun orbite connu n'affecte de cercle parfait, et c'est plutôt ellipticité qu'il faudrait dire, puisque c'est l'ovale qui est la figure dominante des orbites ; encore cette figure est tirée à ce point que l'excentricité, c'est-à-dire le point le plus éloigné du soleil ou l'aphélie, est très-considérable.

La *rapidité* du mouvement nous frappe si peu qu'elle a été longtemps ignorée des peuples et contestée quelquefois par les savants. Elle serait surprenante, si ce mouvement se faisait sentir à l'homme comme ceux dont il est affecté d'habitude, car elle est prodigieuse en comparaison de ce que nous voyons tous les jours. Le périmètre tout entier de la terre, qui fait dans vingt-quatre heures son évolution autour du soleil, est de cinq mille quatre cents lieues géographiques, c'est-à-dire que tous ceux qui demeurent sur sa surface font deux cent vingt-cinq lieues à l'heure, sans le moins du monde s'en ressentir ni même s'en apercevoir. Le mouvement du soleil, gravitant dans l'immensité de l'espace, est tel qu'en un seul jour il s'élève, relativement à la soixante-et-unième étoile du Cygne, à huit cent trente-quatre mille lieues géographiques par jour, c'est-à-dire de trente mille cinq cent huit lieues par heure. Cela est tout simplement fabuleux. Mais il est difficile encore de déter-

miner dans ce mouvement ce qui est absolu de ce qui est relatif.

Quant à la *multiplicité* des mouvements, chaque planète en a deux, et il en est qui en ont trois ou quatre. On le sait, la lune qui tourne autour de la terre, tourne avec elle autour du soleil et tourne encore avec le soleil autour d'un point plus ou moins central. Or, si ce n'est pas le point central absolument parlant, et s'il en est un, elle tourne une fois de plus. Elle a de plus sa marche et son mouvement propres, et ce que fait la lune n'est point sans doute extraordinaire sous la voûte des cieux.

III. — *Les rapports chimiques. — La matière. — La substance cosmique. — Son unité.*

La question très-complexe du mouvement, de sa raison dernière et de son origine suprême, de sa continuité, de sa durée générale, est un des plus grands problèmes de la cosmologie. Il tient essentiellement à la théorie des forces et des causes, théorie que nous verrons tout-à-l'heure, et qui nous offre, non pas une solution définitive, mais du moins une solution quelconque. Nous dirons toutefois, dès ce moment, que c'est l'étude des rapports chimiques établis entre les sphères célestes qui devra répandre un jour une lumière plus satisfaisante sur ce problème. Aujourd'hui une étude complète de leur masse ou de la quantité

de matière qu'elles contiennent ne peut pas se faire encore, la connaissance spéciale de la plupart d'entre elles, ou pour mieux dire de toutes, une seule exceptée, étant refusée à notre investigation directe. Toutefois, nous possédons dès à présent une connaissance suffisante de la matière qui forme l'écorce de notre globe, et nous pouvons analyser des fragments de quelques autres ; car il n'est pas à supposer que tous les aérolithes qui nous sont tombés entre les mains viennent de la même sphère. Or, si faibles et si insignifiants que soient ces éléments quand on les compare aux parties inconnues, ils suffisent néanmoins pour ébaucher la science des relations chimiques qui existent entre les deux sphères.

Dès à présent nous sommes conduits, par l'étude de la matière terrestre et par celle des phénomènes qui s'observent dans le système général de l'univers, à cette grande induction, qu'il y a analogie partout, que le monde est un. Si l'on ne peut pas connaître la nature même des corps célestes, du moins peut-on saisir des rapports et des qualités qui consolent l'ignorance où nous demeurons pour le reste. On a été plus ambitieux. On a voulu savoir, non-seulement de quoi se composent les corps que nous avons sous la main sur notre globe, mais encore ceux des autres globes. On a voulu faire dès maintenant l'astrognosie. Toutefois, on n'a pas tardé à voir qu'il valait mieux ajourner cette prétention pour déterminer d'abord bien à fond

tous les éléments des organismes terrestres, au moins leurs éléments irréductibles. Une leçon frappante était donnée. La géognosie confiante avait commencé par admettre quatre éléments. Quand la chimie fut devenue une science sérieuse de folle qu'elle avait été, quand de chercheuse d'or elle se fut faite chercheuse de vérité, elle en eut bientôt constaté plus de cinquante. Là aussi on reconnut que, loin de se simplifier, la science se complique en ce sens que, plus elle fait de progrès, plus elle découvre de faits qui créent des difficultés nouvelles tout en faisant disparaître les anciennes. C'est que l'infini nous est donné partout dans les œuvres de Dieu et que le monde où Dieu nous a mis, il l'a fait pour le progrès indéfini en raison de la destinée qu'il nous y préparait. Mais, plus la science découvrira d'éléments nouveaux ou de corps indécomposables, mieux elle appréciera l'œuvre de Dieu. Plus aussi elle s'ouvrira d'horizons. Derrière chaque mystère qu'elle percera, il se présentera toujours, en place de celui qui s'est un peu dévoilé, non pas un autre mystère seulement, mais cent énigmes plus graves. Et rien ne doit plus flatter l'intelligence qu'une série de problèmes toujours plus hauts à dévoiler. C'est là sa plus belle destinée. Du moins quiconque fait avec amour cette merveilleuse pérégrination du connu à l'inconnu, va, dans l'étude du grand livre de la nature, à la vérité suprême en sage disciple de Dieu. On est au contraire dans le faux et l'on n'en sort pas,

quand on s'imagine à chaque instant qu'on a touché à la solution. On touche à des découvertes sans doute, mais chacune d'elles enfante de nouveaux problèmes dont la solution définitive est indéfiniment ajournée. On tombe dans le faux dès qu'on conçoit la prétention de construire une cosmologie complète, et dans le faux du faux quand on veut y procéder *à priori*, c'est-à-dire au nom de la philosophie plutôt qu'au nom de la chimie et de la géologie.

On le sait, c'est ainsi que la philosophie ancienne a fait de la matière tantôt le chaos et les ténèbres, tantôt la négation ou même le démon.

La matière n'est rien de tout cela. Elle n'est pas le mal, qui est au moral une nature viciée, une intelligence dans l'erreur, une œuvre coupable, un sentiment funeste ou douloureux. Identifiée avec le monde visible, la matière peut devenir un moyen de mal moral, puisqu'on peut en abuser dans la vue d'un sensualisme coupable. Mais en lui-même, le monde sensible, ou la matière dont il est fait, n'a rien de coupable. Quand la religion nous enseigne à fuir le monde, ce n'est pas ce magnifique univers, ce n'est ni la terre ni les cieux, œuvres de Dieu, qu'elle entend: ce sont les mauvais hommes, ce que nous appelons les gens du monde, les enfants perdus du siècle; c'est le monde de Bossuet, ce n'est pas celui de Newton. La matière n'est pas non plus la négation, qui n'est que l'absence d'une réalité. Elle n'est pas les

ténèbres, qui ne sont qu'une absence de lumières; elle n'est pas le chaos, qui n'est qu'un état, qu'une situation, tandis qu'elle est un objet, une chose. Enfin elle n'est pas le démon, ni l'œuvre d'un démon, d'un mauvais Dieu. Ce sont là des idées d'une mythologie tombée. Mieux vaut s'adresser à la philosophie. Elle n'a pas de solution définitive, mais elle nous mène au moins dans le sens du vrai. Seulement il faut abstraire de la philosophie ancienne, dominée par la poésie de la Grèce ou la théologie de l'Orient.

En effet, le trop poétique Platon, qui admet trois principes, Dieu, la matière et les idées éternelles, définit la matière : *ce qui est sans qualité et sans forme en soi, invisible, identique avec l'espace, et medium essentiellement fingible, qui participe à l'existence purement noétique des idées éternelles*. C'est dans ce medium que sont répétées les idées ou les archétypes éternels; cette répétition constitue l'existence des choses corporelles, et la matière est ainsi la mère et la nourrice de la génération. Singulière idée et singulier langage.

La théorie d'Aristote, souvent mentionnée dans la métaphysique, est plus simple. Elle supprime les idées éternelles et ne conserve que Dieu, ou l'acte pur, et la matière. Mais la matière, qu'elle fait éternelle aussi, n'est pas une chose abstraite et sans forme; au contraire, elle a une forme déterminée qui en exclut toute autre.

Mettre à la tête de l'univers ou du moins recon-

naître comme principe du monde des idées éternelles, une matière éternelle et un Dieu, non pas créateur, mais simple ordonnateur, et à l'égard de la matière non pas un principe, mais un acte pur, c'était réellement continuer la vieille Grèce et sa théologie, le vieil Orient et son dualisme. Et quelle que fût l'autorité de Platon ou d'Aristote, ce dualisme inacceptable, Dieu et une matière aussi éternelle que Dieu, dut disparaître des écoles éclairées par le christianisme, dont la doctrine ne permettait plus de faire de la matière un principe.

Toutefois, le christianisme, en purifiant des doctrines vicieuses dans leur principe, ne professa pas une cosmologie, et les théories émises à partir de son règne n'offrent rien de nouveau. De ces théories les unes sont peu claires, les autres complètement fausses. Dans quelques écoles le mot matière est le simple synonyme de l'ensemble des corps, dans d'autres, l'équivalent d'espace. Un philosophe moderne qui veut ramener la métaphysique aux principes d'Aristote, dit tout simplement : « La *substance, c'est l'espace.* Il ne faut pas donner à l'idée de substance quelque chose de trop solide ; la substance, au contraire, est la réalité la plus subtile ; or, tel est l'espace. A la vérité, le temps est une réalité plus subtile encore, mais il n'est pas l'espace. L'espace, au contraire, est une réalité subsistant par elle-même. » A cette objection, « Que l'espace est infini, et que s'il était la substance,

celle-ci serait infinie, » il répond : « Non, l'espace n'est qu'indéfini ; les corps ne sont que de l'espace transformé, condensé ; mais l'espace est leur substance, la forme universelle. » Mais d'abord cette argumentation n'est pas acceptable, chacun le sent. Ensuite l'opinion qu'elle soutient n'est pas nouvelle, on peut la voir dans Platon, et Descartes l'indique à son tour en disant que « l'espace est l'essence de la matière. » Ce qui séduit dans cette hypothèse, c'est qu'elle met l'espace et la substance dans un rapport semblable à celui où le temps est avec le mouvement.

La philosophie moderne n'a peut-être sur cette question d'autre supériorité que d'être plus sage que celle des anciens temps. Elle ne connaît pas la nature de la matière mieux qu'elle ; seulement elle est plus réservée ; suivant elle l'essence de la matière est *tout entière dans l'étendue*. C'est le mérite de l'école cartésienne d'avoir fait triompher ce point de vue. Mais, pour mieux indiquer les attributs de la matière, il faut ajouter avec Leibnitz la force à l'étendue. Il faut enfin reconnaître avec Kant, que ce qui se montre à nous dans l'expérience, ce n'est pas la matière et ce qu'elle est en soi : c'est le phénomène, qui n'est que phénomène, toute essence étant inaccessible à la science. On le sait, Kant ne va pas jusqu'à douter avec Berkeley, de l'existence même de la matière, ni jusques à distinguer avec Descartes, Locke, Reid et Stewart, des qualités premières et des qualités secon-

des. Et il est réellement plus sage de s'arrêter où il faut, et de considérer provisoirement la matière comme une agrégation de forces produisant les phénomènes de l'univers et y prenant une infinité de formes sensibles.

En effet, c'est là, dans ses apparitions et dans ses qualités sensibles, qu'il nous est donné de l'étudier.

On a cru connaître la matière par les éléments ; on a qualifié d'atome ou de monade celui de ces éléments qu'on a cru le plus simple. Mais, si l'on a pu définir l'atome et la monade, on n'a pas pu les connaître, les saisir. On a dit, sans doute, que la *divisibilité infinie* était le caractère distinctif des corps, et l'*indivisibilité* celui de l'esprit. Mais, d'abord, la divisibilité de la matière, illimitée dans l'hypothèse, est très-limitée dans la réalité ; ensuite, l'indivisibilité de l'esprit n'est qu'un attribut négatif. Or, une négation ne forme pas un véritable attribut.

On a présenté d'autres théories, et de plus séduisantes sur la nature de la matière. La théorie qu'on appelle dynamique, que nous avons déjà fait pressentir et dont le grand mérite, suivant Kant, est d'expliquer les phénomènes sensibles ou les corps, considère le mouvement et la force comme des éléments premiers. Mais quand même le mouvement et la force produiraient les corps, il est certain qu'ils ne les expliqueraient pas. Ce qui fait illusion, à cet égard, c'est le langage reçu et l'opinion toute simple, qu'il

dit quelque chose, qu'il repose sur quelque vérité. Selon ce langage, il y a un monde matériel et un monde spirituel, et l'on aime à croire que le caractère véritable et certain qui distingue le monde matériel est indiqué par son épithète. Mais comme la nature de la matière ou des corps demeure inaccessible à la science, cette confiance est illusoire. Tout ce que la science sait sur la matière ne se rapporte qu'aux attributs de la matière, qu'aux qualités des corps. Encore, quant à ces attributs et à ces qualités, ne parvenons nous à les saisir que dans les effets, et si nous les affirmons avec tant de confiance, c'est que nous voyons les mêmes effets se reproduire sans cesse. L'étude de ces attributs et de ces qualités, si peu qu'elle nous avance dans la connaissance de la matière elle-même, considérée ainsi comme substance cosmique, n'en est pas moins attrayante, ni moins féconde. A la vérité, elle nous semble mener quelque fois à des abstractious plutôt qu'à des réalités. Quand nous disons, par exemple, que la plus apparente et la plus générale de toutes les qualités de la matière est sa permanente mutabilité, on dirait au premier aspect qu'il s'agit d'une pure abstraction. Il n'en est rien; c'est là, au contraire, une découverte profonde constatée par une transformation perpétuelle, illimitée. La cause et le mode du fait sont des mystères de la nature. Mais le fait, l'attribut, la faculté de sa mutabilité permanente est tout ce qu'il y a de plus réel, puis-

qu'elle produit une variété infinie d'existences, à la fois semblables et dissemblables, passant des degrés inférieurs aux degrés supérieurs par des nuances qui se touchent et se confondent, toutes liées entre elles par un enchaînement non interrompu, par une série de naissances et de décadences, de compositions et de décompositions qui se suivent avec une admirable régularité, en vertu de règles dont le code n'existe que pour la pensée, mais qui sont les lois constantes de tous les phénomènes et se tiennent de telle sorte qu'en en formant une seule, elles font de l'univers entier une seule et même chose, le monde ou la nature.

Et, chose étonnante, c'est le fond, ce n'est pas la forme qui change. « Dans tout ce mouvement, dit un naturaliste célèbre, la forme change très-peu. (Flourens, *De la quantité de vie sur le globe*, p. 49.) Dans tout ce qui a vie, la forme est plus persistante que la matière. Ce qu'il y a de plus constant, de plus inaltérable dans la nature, c'est l'empreinte ou le moule de chaque espèce, tant dans les animaux que dans les végétaux ; ce qu'il y a de plus variable et de plus corruptible, c'est la substance qui les compose. »

Il y a là, en apparence, une sorte d'exagération, mais en réalité ce n'est qu'un grand fait savamment développé par Cuvier. « Dans les corps vivants, dit cet observateur si positif, aucune molécule ne reste en place ; toutes entrent et sortent successivement ; la vie

est un tourbillon continuel, dont la diversion, toute compliquée qu'elle est, demeure toujours constante, ainsi que l'espèce des molécules qui y sont entraînées, mais non les molécules elles-mêmes ; au contraire, la matière actuelle du corps vivant n'y sera bientôt plus, et cependant elle est dépositaire de la force qui contraindra la matière future à marcher dans le même sens qu'elle. Ainsi la forme des corps leur est plus essentielle que la matière, puisque celle-ci change sans cesse, tandis que l'autre se conserve. »

Le flux perpétuel des choses, *fluxus omnium rerum*, est un des thèmes favoris de l'antiquité. Il se voit de la manière la plus frappante dans l'homme, et Leibnitz dit avec raison : « Notre corps est dans un flux perpétuel comme une rivière ; des parties s'en enlèvent et en sortent continuellement. » Mais il ne faut rien exagérer, surtout en fait de comparaison, et Voltaire a tort de jouer sur cette idée au point de dire : « Nous sommes réellement et physiquement comme un fleuve dont toutes les eaux coulent dans un flux perpétuel. C'est le même fleuve par son lit, ses rives, sa source, son embouchure, par tout ce qui n'est pas lui, mais changeant à tout moment son eau qui constitue son être, il n'y a *nulle identité, nulle mêmeté* pour le fleuve. » Ce qui fait l'homme, au contraire, c'est ce qui reste le même en lui ; ce qui le sauve, c'est son identité.

En suivant les attributs et les caractères de la matière

jusqu'au bout, quelques métaphysiciens ont pensé qu'en elle-même, c'est-à-dire la matière primitive, brute ou morte, n'étant que l'étendue et l'impénétrabilité, ne se trouve nulle part, et ils ont conclu qu'elle n'est qu'une abstraction. Sans doute, ont-ils dit, elle s'offre sous des formes variées à l'infini ; mais on ne la rencontre jamais sans sa forme et ce qui fait sa vie. Elle est bien dans *l'existence primitive de la substance dont les corps sont faits*, mais elle n'est que cette existence, et du moment qu'elle n'a que deux propriétés, l'*étendue* et l'*impénétrabilité*, elle n'est absolument que l'étendue résistante, comme l'espace est l'étendue non résistante.

Mais, en vérité, il nous est non-seulement impossible de la voir en cet état, il nous est encore impossible de la concevoir en cet état et de faire abstraction de toutes ses autres qualités. Elle reste pour nous le sujet de tout ce qu'on y conçoit. Cela revient un peu à ce qu'en dit Aristote, qui l'appelle un être indéterminé, mais cela est la vérité même. Ajoutons que ce qui est le fond de toutes les formes peut très-bien ne se voir et ne se concevoir que d'une manière abstraite, mais ne doit pas être pris à cause de cela pour une simple abstraction, pour une idée, et rien de plus. A la vérité et en résumé, dire la matière un être indéterminé ; ce n'est pas en parler d'une manière bien positive, mais c'est au moins en reconnaître la réalité, et toutes les définitions qu'on en donne ne sont pas aussi

claires. Quand un théologien moderne (Rothe, *Théologische* Ethik) l'appelle *l'antithèse primitive de Dieu ou de l'esprit absolu, et l'ombre qu'il projette*; quand il dit : « que Dieu l'élève au κόσμος par son énergie, et *qu'elle est la mère du sein de qui se dérive, etc.* » ce n'est plus une définition qu'il donne, ce sont des figures aussi difficiles à traduire d'une façon claire et pure que les théories qu'il y joint. En effet, ces théories nous apprennent que la matière est l'*existence des créatures en une série de degrés ; que la matière se fait nature; qu'elle constitue un continuum non interruptum, sine saltu*. Or, cela ne saurait se dire. La matière ne se fait pas plus nature que la nature ne se fait matière. Ce n'est pas la matière qui se fait nature ; ce qui dispose de la nature, c'est l'idée, et non pas l'idée du panthéiste, l'idée inhérente à la matière, mais l'idée distincte de la matière. Ce qui est plus acceptable, c'est cette doctrine du même auteur, que le développement de la nature a deux degrés, l'un élémentaire, où c'est la dissolution qui est prépondérante, l'autre supérieur et où c'est l'organisation qui domine ; que dans la création végétale apparaissent l'organisation et la vie ; que dans la création animale il y a plus que de l'organisme et de la vie, il y a une âme et un commencement d'intelligence, il y a conscience et activité, sous la forme de la sensation et de l'instinct ; que ces instincts, aveugles et coërcitifs, se dessinent comme des désirs.

Ce qui démontre le mieux l'existence réelle de la matière, le fonds commun de tous les changements, la matière de toutes les formes, le ὑποκείμενον de ce célèbre *fluxus omnium rerum*, c'est leur liaison. En effet, dans la nature entière tout est unité; tout n'est pas identité, mais tout est organisme vivant. Il n'y a pas de mort dans l'univers. Des éléments chimiques décomposés se compose le minéral; du minéral décomposé se forme la plante; de la plante décomposée par la voie de la chimie naturelle, par la putréfaction, naît l'animal. Ce où tout naît, change et se modifie, se transforme ou meurt sans cesser de vivre, en un mot ce où tout vit *sine saltu vel hiatu*, qu'on l'appelle matière ou substance, toujours un sous mille figures diverses, n'est pas une abstraction.

La substance ou la matière du monde est inexplorable pour nous, mais l'affinité de toutes les choses observables pour les habitants de notre globe, de toutes les sphères, paraît certaine.

Les mêmes éléments se trouvent-ils dans toutes, le monde entier est-il une seule et même substance?

Comme nous ignorons la *substance* ou l'être qui est le soutien des modes, des qualités et des phénomènes, même sur la fraction de l'univers où nous vivons; comme nous n'y saisissons pas de *substratum* et que, dans l'ignorance du fond de toute chose, nous ne savons pas même ce qui fait le nôtre, l'être qui est nous, nous pouvons peu prétendre à saisir la sub-

stance de l'univers. Quand les Grecs ont dit le monde un être vivant, ζῶον, ils ont fait une allégorie, comme Spinoza en a fait une autre quand, à leur imitation, il l'a dit une seule et même substance, le monde-Dieu. Mais puisque ces fragments détachés d'autres sphères, ces *aérolithes* qui, loin d'être nés dans l'atmosphère ou précipités de la lune, sont venus de globes gravitant dans notre système solaire et sont tombés dans la sphère d'attraction de notre planète, offrent des éléments analogues à ceux de la matière terrestre, ils autorisent cette induction, que tous ceux de notre système sont composés d'éléments analogues. Et puisque d'autres phénomènes, et surtout les faits d'attraction, viennent si éloquemment à l'appui d'une analogie universelle, et semblent attester que l'univers tout entier est lié par ce système, il nous est permis de croire que les mêmes éléments constituent la matière du monde entier. Qu'il y en ait cinquante ou mille, peu importe, ils peuvent tous entrer dans la substance du monde, et celle-ci être une seule et même partout.

En effet, s'il est sage de peu statuer sur la nature de la matière qui, loin de se dévoiler toujours davantage, paraît au contraire vouloir se dérober toujours plus à nos investigations, il est au moins permis de croire qu'elle est homogène dans tout l'univers. Tout y est dominé par le principe de l'affinité, et il y a harmonie dans tout ce que nous y découvrons.

L'affinité y existe là même où elle ne se supposerait pas au premier aspect. Déjà nous connaissons celle des éléments dont se composent les plantes et les minéraux, ces deux classes qui offrent en apparence non-seulement une profonde distinction de forme, mais qui semblent au premier coup-d'œil accuser une différence de matière plus profonde encore et qui offrent en dernière analyse la même substance.

Quand on passe de cet ordre de corps à un autre, on rencontre la même induction à faire dans des régions plus hautes et plus difficiles à étudier. Dès à présent, il est probable, aux yeux de quelques chimistes, que certains éléments qui ne se trouvent chez nous qu'à l'état de gaz à cause du calorique, se rencontrent à l'état solide dans les planètes les plus froides, et qu'on pourrait y observer l'oxygène, l'hydrogène et l'azote comme nous examinons ici le soufre et le phosphore.

Toutefois, ce qui semble le mieux accuser, non plus la liaison de toutes les parties de l'univers, qui est forcée pour la raison, mais la communauté de la matière, qui peut être douteuse, c'est la communauté des plus grands phénomènes que la nature offre à l'intelligence de l'homme. Cette communauté supposant celle des forces qui la produisent, suppose aussi celle du corps où elles résident ; car il est pour le moins évident que la communauté des phénomènes et des forces implique la communauté de la substance.

Or, si ces inductions sont autorisées, nous pouvons hardiment en admettre une autre encore, c'est-à-dire l'intime accord de toutes les sphères.

En effet, encore que la matière ou la substance cosmique soit distribuée d'une manière fort variée, que la masse des sphères soit très-inégale, et que chacune d'elles ait sa mission spéciale, il y a cependant accord général entre toutes, harmonie réelle entre leurs missions diverses, et, en fin de compte, unité de mission dans le jeu de leur magnifique ensemble.

CHAPITRE IV.

Les phénomènes et les forces.

I. — *Définition. — Phénomènes, apparitions et faits. — Apparence et Réalité.*

En cosmologie, on appelle phénomènes, non pas les simples apparences, mais les faits réels, les faits constatés dans le sein des apparences. Les phénomènes ne sont donc pas à confondre avec les illusions ni même avec les opinions ; ce sont des faits qui font leur apparition, et les apparitions révèlent par conséquent l'existence de réalités. Ces réalités peuvent être appréciées de façons très-diverses et donner lieu à des inductions erronées, à des théories fausses, à des rectifications défectueuses encore et à des théories meilleures, mais imparfaites aussi ; et toutefois nos erreurs ne sauraient réduire les phénomènes de la nature à de vaines apparences.

Les apparences, loin d'offrir les réalités, en éloignent tous ceux qui s'y arrêtent ; mais elles peuvent y conduire ceux qui, au nom de la science, s'appliquent à chercher ce qu'il y a au-delà et au fond. Pour avoir

la preuve de cela on n'a qu'à prendre ce qui s'offre à première vue dans les mouvements du système planétaire ou ce qu'on admettait d'abord sur les apparences de ces mouvements, et l'on n'a qu'à y joindre ce qu'on disait de la forme des corps célestes d'après ces mêmes apparences.

En effet, d'après les théories qui ont régné longtemps au nom de ces apparences, il y aurait absence de mouvement dans la plupart des sphères, et mouvement contraire aux lois de la nature dans notre système solaire. Le soleil, qui est une masse énorme en comparaison de la terre, serait le satellite de celle-ci et roulerait son immense ampleur autour du modeste volume de la terre. D'après les apparences encore il y aurait peu de differences entre les différents corps célestes ; ils auraient même forme, même lumière, même couleur, même demeure ; cette demeure commune serait le firmament azuré ou la voûte des cieux, qui serait bien une voûte réelle. Or, certes ces apparences ne sont pas des phénomènes, et en réalité il n'y a rien de tout cela dans les faits réels qui se manifestent, puisqu'ils ont amené des théories toutes différentes. D'abord il n'y a pas de voûte ; puis il n'y a pas de demeure, de ciel. Ensuite, l'azur du ciel n'existe pas, si ce n'est dans nos yeux. Enfin, les globes, au lieu de rester à point fixe, gravitent tous dans l'espace, chacun en son orbite. L'univers, loin d'être réduit à l'uniformité, étale réellement une éton-

nante variété quant à la forme et à la lumière. Les sphères célestes, au lieu de se ressembler, ont chacune sa grandeur ou ses dimensions propres, et se trouvent toutes à d'autres distances que celles qui étaient admises sur les apparences. Sans doute les sphèresont certaines analogies. La configuration générale de ces corps est celle d'une sphère aplatie, à surface ondulée, motivée par leur mouvement rotatoire. Mais ce n'est que très en gros et en général que cette forme leur est commune, et dans le détail les accidents d'ondulations, d'abaissement et d'élévation diffèrent à l'infini : tels les hommes se ressemblent aussi, et cependant au moral comme au physique les nuances les varient à l'infini. Ici comme partout, la mission de la science est de chercher les faits réels.

II. — *Faits internes et externes, particuliers et généraux.*

Les faits se distinguent en faits d'intérieur et en faits de surface. Toutefois, ils sont les uns avec les autres en connexion si intime que les uns sont la suite des autres, et tous sont à ce point engagés dans tous qu'ils ne peuvent se séparer qu'en théorie. Le magnétisme et l'électricité terrestres, par exemple, qui se manifestent sur toute la sphère et dont on peut qualifier les phénomènes de faits de surface, puisqu'ils se déploient au dehors et jusque dans l'at-

mosphère; — le magnétisme et l'électricité, disons-nous, sont à la fois des faits qui se tiennent étroitement et des faits externes, effets de faits internes.

Et de même qu'il y a continuité ou connexion et affinité dans les phénomènes internes et dans les phénomènes externes de la terre, il y a connexion et affinité entre ces faits et ceux des autres sphères.

On peut objecter, quant aux faits internes, que l'intérieur des globes est inabordable à l'investigation et qu'il ne saurait pas en être question au nom de la science. Mais si le sein de la terre est fermé à nos sens, il ne l'est pas à nos inductions. Il est très-vrai que celles-ci, quand elles tiennent à demeurer légitimes, ne vont pas trop loin, et elles ont raison, puisque le seul intérieur qui leur sert de base, celui de la terre, notre point de départ pour toutes, n'est connu qu'à une certaine profondeur ; mais elles peuvent aller hardiment à distance sans craindre d'aller trop loin. Il ne s'agit que de se donner toujours pour ce qu'elles sont, des inductions. Et en effet, il n'y a pas autre chose à asseoir sur les phénomènes observables de l'intérieur de notre globe. A la vérité, il nous offre les mêmes substances dans ses couches diverses, mais nous ignorons s'il en est encore ainsi en son centre. Tout ce que nous en savons, c'est que la chaleur y va croissant. Nous en inférons que le cœur de la terre est à l'état de fusion, et cette opinion nous est chère, puisqu'elle explique quelques phénomènes.

Elle nous dit, par exemple, comment il se fait, quand il y a ébranlement dans l'enveloppe, celle-ci se fend et s'ouvre pour donner jour aux éruptions de la lave. Notre induction sur un feu central, sur un océan de lave ou du moins sur un intérieur en incadescence et en ébullition, est donc très-probable, et un puissant foyer au cœur de notre globe semble bien propre à rendre raison de quelques-uns des plus imposants phénomènes. Ce foyer serait la cause toute simple du magnétisme qui anime la terre, de l'attraction qu'elle exerce, de la fécondité qui la distingue, du dégagement de chaleur et de lumière qui se fait par les vibrations de son mouvement combinées avec celles du mouvement solaire. Mais, si probable que soit cette induction, c'est tout au plus une hypothèse suffisamment motivée pour n'avoir plus l'air d'en être une.

On fait cependant, sur ce fonds, d'autres inductions à l'égard des autres globes, et avec une certaine confiance encore, sachant bien ce qu'on fait. En effet, on sait que la masse des corps diffère beaucoup d'une sphère à l'autre, offrant tous les degrés possibles entre la solidité terrestre et la fluidité cométaire, et cette différence ne laisse pas que de jeter un peu d'embarras dans nos théories conjecturales; mais tant que ces théories, essentiellement conjecturales, sont présentées d'une manière raisonnable, loin d'arrêter les progrès de la science, elles les aident et on s'y laisse aller avec plaisir. Il est sage, sans doute, de

se défier de toutes nos conjectures sur leur état interne. Mais il serait aussi absurde de prétendre les interdire absolument au génie de l'homme que de vouloir lui défendre de peupler la surface des globes d'êtres intellectuels et moraux offrant avec nous une véritable et essentielle analogie.

Pour ce qui est de la surface, certains globes présentent manifestement des analogies avec la surface de la terre, des ondulations et des accidents de terrain. La lune, par exemple, offre à nos télescopes des montagnes circulaires, des cratères, des crises volcaniques. On a cru y reconnaître aussi des neiges, des lacs, des eaux ou des mers ; on s'est cru sur le point de distinguer des ouvrages semblables à ceux de la main de l'homme. Mais il n'y a dans tout cela aucune certitude, aucun fait pour la science sérieuse.

L'état physique de Mars et de Vénus est aussi très-analogue à celui de la terre. On croit également distinguer sur Mars des masses de neige; et l'on se persuade que Vénus offre réellement des montagnes très-élevées. Il faut en convenir, la raison l'admet plus facilement qu'elle n'y concevrait l'absence de tout accident de terrain, de toute ondulation ou de toute élévation un peu considérable.

Quant au soleil, il s'y voit des taches et des bandes qui autorisent toutes sortes de conjectures sur son état physique. Mais dans l'état actuel de nos moyens et de nos instruments d'observation il n'y a pas d'in-

ductions positives à en tirer. Même en employant des télescopes qui grossiraient mille fois, nous ne verrions pas encore mieux sur le soleil que nous ne voyons sur la terre à la distance de cinquante lieues géographiques.

Dans l'espace qui entoure le globe terrestre jusqu'à une certaine limite s'offrent trois phénomènes très-positifs et très-considérables : une atmosphère plus ou moins fluide et plus ou moins nébuleuse, un courant purement magnétique ou électrique, et une auréole de lumière et de chaleur plus ou moins intense.

Ces trois phénomènes, qui se passent dans un quatrième dont nous parlerons tout-à-l'heure, paraissent communs à beaucoup de sphères, et deux au moins d'entre eux, si ce n'est tous les trois, les lient toutes entre elles.

L'atmosphère de la terre est une immense couche d'un fluide élastique ou d'un gaz appelé air atmosphérique, mélange d'oxygène, d'azote, d'acide carbonique, de vapeur d'eau et d'autres éléments moins connus. Cette couche est un vaste laboratoire où la nature exécute des combinaisons toujours nouvelles ; où il arrive sans cesse des corps terrestres, des produits volatilisés, qui font d'elle un composé de vapeurs minérales, de molécules végétales et animales.

Quel qu'il soit, ce mélange a un poids tellement considérable qu'il en est insaisissable pour l'intelli-

gence. Il est de cinq quintillions de kilogrammes, et il faut seize chiffres pour l'exprimer, ce qui dépasse de beaucoup la faculté d'une conception tant soit peu nette. Mais à la seule vue de ce chiffre on entrevoit les prodigieux effets que doit amener cette couche mise en mouvement. Or, elle est constamment agitée et ébranlée dans divers sens, et ne quitttant jamais le globe terrestre, elle l'enveloppe dans un enchaînement perpétuel de phénomènes qui tous se font sentir profondément, soit que nous les observions, soit qu'ils passent inaperçus.

On admet, avec toutes sortes de probabilités, que les autres sphères sont liées au moyen de couches d'air analogues à celle du globe terrestre. Si cela est, ces atmosphères, selon la loi constante de tout, doivent offrir, elles aussi, la variété dans l'unité. La lune doit avoir une atmosphère très-rare et par conséquent point de nuages, point de pluie. Celle de Mercure doit être très-épaisse. L'est-elle trop pour être habitable par des êtres organisés comme nous? Ou bien est-elle modifiée par la matière de la planète de manière à regagner en respirabilité ce qu'elle perdrait en rareté? Modifie-t-elle la lumière et la chaleur de manière à rendre le séjour de la planète possible à des êtres un peu faits comme nous? Une modification qui tempère la rareté de l'une et l'intensité de l'autre nous paraît nécessaire quand nous songeons à nous, à l'organisation de notre œil et à la tempéra-

ture que supporte notre sang ; car Mercure voyant le soleil sept fois plus grand que nous, un être dans nos conditions en serait ébloui et brûlé.

L'atmosphère de Mars teint la lumière d'une couleur rougeâtre. Jupiter paraît avoir une atmosphère changeante ; on y voit de larges bandes ou des zones très-sensibles, ici des taches, là des jours. Il est difficile d'apprécier l'enveloppe aérienne des planètes plus éloignées ou plus petites. Mais toutes, même Pallas et Cérès, offrent, d'après l'ensemble des observations faites, au moins des apparences d'atmosphères.

Le soleil, corps obscur en lui-même, a deux atmosphères, l'une immédiate, plus épaisse et sans lumière ; l'autre plus légère et lumineuse, et qu'on appelle la photosphère. A sa surface, il y a peut-être plus de chaleur qu'à celle de la terre. Mais cela ne peut s'affirmer qu'à titre de conjecture. Seulement on peut dire que l'atmosphère protégerait ses habitants contre la photosphère, s'il y en a, et s'ils sont organisés comme nous : deux suppositions dont la séparation est de rigueur, puisque la première est ce qu'il y a de plus probable, et la seconde, ce qu'il y a de plus improbable.

Le second des trois phénomènes observés dans l'espace qui entoure la terre, le magnétisme ou le courant magnétique est un fait simple, mais très-important ; il semble même pénétrer notre globe tout en-

tier, en émaner et en rayonner en tous sens, car la terre est à considérer comme un grand aimant.

On sait l'action que ce phénomène exerce sur l'aiguille aimantée. Mais cette action tient-elle à des courants électriques qui viennent du cœur même de la terre ? Ou bien l'électricité que les vapeurs de l'eau jettent dans l'atmosphère se borne-t-elle principalement à celle-ci, et le cœur de la terre est-il l'aimant ou le foyer de la puissance magnétique par excellence? Les mines d'aimant ou de fer qui se trouvent à sa surface attestent-elles que l'aimant est une condition, une qualité inhérente à la nature de la terre prise soit en son sein, soit en son écorce ?

Voilà des problèmes qui ne sont pas encore résolus et qui ne le seront peut-être jamais. « Il n'est plus permis, dit Euler, d'expliquer le magnétisme terrestre par l'existence des gîtes de fer magnétique. Selon toute apparence, des courants électriques engendrés par les inégalités de température des couches superficielles du globe, sont la cause de tous les phénomènes du magnétisme terrestre et de l'aimantation permanente de certains minerais que la terre renferme dans son sein. » (Lettres, t. II, page 257.) Mais le grand physicien ne donne cette hypothèse que pour ce qu'elle est.

Le magnétisme terrestre s'étend sur toute la surface du globe et passe dans l'atmosphère. Or celle-ci, s'élève au moins à une hauteur de 70,000 mètres ou

seize lieues. Le phénomène magnétique est ainsi engagé dans le phénomène atmosphérique, et il attire à la terre avec une telle puissance qu'un corps qui fait quinze pieds de chute dans une seconde, en fait, d'après la loi découverte depuis Galilée, 3×15 dans la deuxième, 5×15 dans la troisième, et ainsi de suite.

A mesure qu'on s'éloigne de la terre, le fait s'affaiblit en raison du carré des distances. S'il n'en était pas ainsi, la terre exercerait une telle puissance qu'elle attirerait sur elle la lune au point de la coller à sa surface, ce que Newton a déjà fait remarquer avec toute l'autorité de sa science et de son génie. (V. *Principia philosophiæ naturalis.*)

Combiné avec le magnétisme des autres corps célestes, avec celui de notre soleil et avec celui des autres systèmes solaires, le magnétisme terrestre explique un grand fait, la gravitation, qui explique à son tour tout le mouvement de l'univers, ou toute la mécanique céleste, pour parler un langage un peu figuré.

Le troisième phénomène observable dans l'espace qui entoure la terre, c'est la lumière qui la met en rapport avec les autres globes célestes, et qui lie en un seul tout les diverses, les inumérables parties de l'univers.

Qu'elle est autre chose que l'atmosphère, que le magnétisme, que l'électricité, on n'en doute pas; qu'elle en diffère non-seulement au fond, mais encore

comme phénomène, qu'elle en diffère aussi comme force, cela paraît bien établi. On pourrait la confondre avec l'électricité, mais l'électricité brille et agite, la lumière éclaire et échauffe sans commotion. Il n'y a donc pas identité entre les deux faits.

Y a-t-il universalité dans le dernier des deux? Sans nul doute. Ce phénomène s'observe mieux dans l'espace qui nous enveloppe le plus directement, mais il n'y est pas concentré. Loin de là, il est commun à toutes les sphères et appartient à tout l'univers, sans être particulier à aucune de ses fractions, sans permettre à aucune d'elles de se dire ni son berceau, ni sa tombe, ni sa patrie.

D'où vient la lumière?

On a pu dire successivement : du soleil, des étoiles, de la lune, de la terre. On a pu dire tout cela, tant qu'on n'a eu en vue que notre système solaire; mais on doit renoncer désormais à toutes ces théories exclusives et reconnaître que la lumière n'est le privilége d'aucun des globes indiqués, qui en eux-mêmes sont des corps obscurs; qu'elle n'est celui d'aucun autre; qu'elle est le bien commun de tous.

Est-elle l'effet des ondulations qu'engendre la gravitation dans l'éther? Sort-elle de ces vibrations comme sort le son des vibrations de l'air?

En l'état actuel cela peut être l'opinion la plus acceptable, mais on ne doit pas la proclamer le mot suprême de la nature interprétée.

Ce qui est certain, c'est que la lumière unit tous les globes en les pénétrant tous comme le phénomène de l'attraction ; qu'elle agit d'une manière analogue ; que ses communications sont d'une rapidité si prodigieuse qu'on ne les sent pas ; que cette rapidité ne le cède qu'à celle de l'électricité, qui est la lumière dans la lumière, et dont la circulation est plus rapide encore que celle de la lumière simple.

La lumière offre des nuances comme tout en offre, nuances de couleur, nuances de chaleur. Car elle se colore et elle s'échauffe. Ses couleurs varient du bleu au rouge, au blanc, au verdâtre, selon l'atmosphère de chaque globe, médium qui la modifie ou la colore au point qu'il est impossible de dire quelle est sa couleur pure ou primordiale. Ainsi, selon les atmosphères, elle est blanche dans Mercure, rougeâtre dans Mars, jaunâtre dans Jupiter, blanchâtre dans Saturne. Elle n'est plus qu'une pâle lueur dans Uranus, les vibrations produites par le soleil étant plus faibles à mesure que les distances sont plus grandes.

Les nuances de la chaleur tiennent sans doute à celles de la couleur. Les vibrations s'affaiblissent en raison des distances. On conçoit que Jupiter, qui ne reçoit plus du soleil que $\frac{1}{2}$ de la lumière qu'en reçoit la terre, offre une autre couleur et un autre degré de chaleur, et que Saturne, qui n'obtient plus que $\frac{1}{91}$ présente d'autres nuances encore, soit de couleur, soit de chaleur. Mais quelle est la compensation

apportée à l'affaiblissement né de la distance par l'accélération des mouvements propres, des rotations de chaque planète autour de son axe, favorisées par leur éloignement du soleil central? Les vibrations du mouvement propre étant d'autant plus rapides que les sphères sont plus éloignées de ce soleil, il en résulte nécessairement une compensation très-sensible. Mais quelle est-elle au juste? Nul physicien n'oserait entreprendre de la déterminer, pas plus que le degré d'influence que l'intervention de l'électricité des corps célestes peut exercer sur les mêmes nuances, soit de couleur, soit de chaleur.

Les trois grands phénomènes observables dans l'entourage de la terre sont communs à l'univers tout entier, par cela aussi qu'ils se passent dans un quatrième qu'on appelle l'éther.

L'éther est un fluide aérien qui échappe encore à toute analyse, mais dont l'existence n'est pas douteuse. Il pénètre la nature tout entière et remplit l'immensité de l'espace. On a pensé qu'il pourrait bien être cet inconnu qu'on appelle la matière primitive. Cela est possible; mais pour la science ce n'est encore qu'une hypothèse. Ce qui est certain, c'est que l'éther est le lien commun de toutes les sphères du monde, et puisque les trois phénomènes précédents, le magnétisme, l'électricité et la lumière ont lieu dans son sein, on voit une fois de plus, dans ce grand fait, que les phénomènes de la nature offrent

toujours l'analogie dans la variété ; que tout s'y tient, et que malgré le *fluxus omnium rerum*, il règne une règle suprême, un ordre uniforme dans des diversités infinies. Grâce à la correspondance des effets et des causes et à l'affinité de toutes les parties ; grâce à l'unité de la pensée créatrice et ordonnatrice, il y a non-seulement unité dans la variété, mais une expression figurée empruntée à l'art musical a pu être appliquée avec raison, par Pythagore, aux rapports des sphères.

A l'harmonie des rapports de tous les corps célestes se joint celle des rapports de tous les êtres, de tous les objets, de toutes les existences qui se trouvent sur leur surface. Si nous prenons, ici encore, pour point de départ de nos inductions les faits qu'offre sur notre globe ce qu'on appelait autrefois les trois règnes de la nature, nous y trouvons ce que nous pouvons sans nulle hésitation appliquer à toutes les fractions de l'univers, une harmonie de couleurs et de formes dont les nuances riches et éclatantes, sans être jamais heurtées ni bigarrées, sont empreintes au contraire de toute la grâce des transitions motivées e de toute la majesté de l'ensemble, de toute la beauté des détails propres à révéler une main divine. C'est à cette brillante triade, beauté, harmonie et régularité, que l'antiquité grecque donnait le nom de κόσμος désignation sublime, dont la traduction successive s'est affaiblie dans toutes les langues, quoique le

stances minérales ont les mêmes élements. Il résulte du travail de M. Ehrenberg sur les infusoires, qu'un kilogramme de craie des montagnes du Harz se compose d'au moins quarante millions de ces animalcules. On parle de démarcations absolues, on dit le minéral privé de vie : cela n'est vrai qu'en ce sens, qu'il ne peut se reproduire comme les autres corps, et que, pour se reproduire, il faut qu'il se décompose. Mais en revanche, il est si plein de force qu'il y a action et réaction continuelles en son sein, et que la destruction d'un corps amène la formation d'un autre. Le minéral est même doué d'une puissance plus forte que la plante et l'animal, et si la vie n'était que de la puissance, le minéral aurait la vie : il a la puissance magnétique, la puissance électrique, la chaleur, la lumière, c'est-à-dire qu'il a les plus grandes forces et les plus merveilleux agents de la nature. Gardons-nous de toute exagération ; mais constatons bien que les êtres organiques n'ont des forces analogues qu'à un degré moindre. Le magnétisme minéral ou tellurique est immense ; le magnétisme animal est si faible ou si difficile à constater, qu'il est encore contesté quelquefois ; le magnétisme végétal est à peine sensible. Sans doute, il y a dans le minéral infériorité quant à la vie ; mais la puissance créatrice est dans la nature entière ; l'absence totale de forces, ce qui serait la mort, n'existe dans aucun de ses êtres. On le sait, les phénomènes de décomposition, de corrup-

tion, de désunion ou d'altération, auxquels nous appliquons le mot de mort, ne sont que des transitions d'une forme à une autre. Ce sont même des transitions opérées au moyen de crises profondes, et toute crise atteste des forces proportionnées à son importance.

IV. — *Les forces, particulières et générales. La force centrale.*

On appelle forces ou puissances de la nature les causes et les moyens d'action qui produisent les phénomènes; mais il est impossible d'arriver à la connaissance réelle de ces moyens, de saisir une cause en elle-même, de surprendre une force dans son essence ou sa nature. On ne les étudie que dans les phénomènes où elles se montrent, on pourrait presque dire où elles se cachent.

La première et la dernière question qui se présente à leur sujet est celle de leur unité ou de leur multiplicité. Y a-t-il une seule force sous une infinité de formes ou une infinité de forces prenant chacune la sienne?

La communauté des phénomènes semble avoir pour conséquence nécessaire la communauté des forces. En effet, si les mêmes forces, si modifiées qu'elles soient selon la différence des sphères, n'étaient point répandues dans la nature entière, il ne saurait y avoir communauté de phénomènes. L'analogie des uns

atteste celle des autres. Tel effet, telle cause. Les phénomènes sont les effets, les forces sont les causes. Cependant nous distinguons volontiers les causes cosmiques en premières et en secondes.

Les premières, imperceptibles en elles-mêmes, sensibles dans les phénomènes seuls, sont-elles engagées dans la matière? ont-elles une existence propre, ou bien ne sont-elles que de simples attributs de la matière?

On ne les conçoit pas existantes en dehors de la matière, indépendantes d'elle et de toute autre puissance. Car dans le premier cas, prises comme indépendantes de la matière, on ne s'expliquerait pas leurs rapports avec elle; prises comme indépendantes de toute autre puissance, on ne comprendrait pas leurs rapports avec Dieu considéré comme le formateur, ou le créateur, ou le maître unique de la nature.

En général, la nature et l'action des causes premières sont inexplicables, à moins qu'elles ne se confondent avec la puissance suprême, en ce sens que celle-ci en soit le principe et qu'elle les gouverne.

En physique pure on ne remonte pas si haut. On se borne à constater les forces, un agent, ou quelque chose qu'on appelle force, dans les phénomènes qui ne s'expliqueraient pas sans l'existence de ce quelque chose. Puis on ajoute que la nature des forces ou des agents cosmiques est nécessairement conforme à celle des faits qu'ils produisent; que les phénomènes du

magnétisme, par exemple, tiennent à une force magnétique, et ainsi de suite. On conclut que toute force est nécessairement la propriété de produire des effets de même nature qu'elle.

Là où il n'y a point de phénomène, d'effet, de mouvement dans un corps, on suppose qu'il n'y a qu'une force de conservation ; on admet que tout corps en vertu de sa nature se conserve dans le même état jusqu'à ce qu'une cause étrangère vienne troubler cet état; on appelle cet amour du *statu quo* la force d'inertie, quoiqu'on sache bien que tout corps est dans un mouvement perpétuel, emporté qu'il est par la force majeure à laquelle il tient.

Ces observations ne nous donnent d'idée précise ni sur la force qui produit un phénomène quelconque, ni sur celle qui empêche un corps d'en produire un. Si c'est là de la science exacte, c'est de la science très-bornée ; mais nous ne devons pas aller plus loin dans nos affirmations, car nous ne connaissons réellement aucune force en elle-même, quelqu'instruits que nous soyons sur ses effets, et quelque familière qu'elle nous soit. La force de la vapeur, par exemple, force si immense dans les faits et si docile à nos directions, nous est entièrement cachée dans son principe ou dans sa cause. Notre ignorance est absolument la même sur la faculté qu'a le feu d'éclairer et de chauffer. Tout ce que nous en voyons, c'est le phénomène, la lumière et la chaleur ; de la force elle-même,

de la puissance ou de la faculté qui produit les deux phénomènes, nous ne voyons rien. Si donc, ne connaissant les forces que par les phénomènes, nous affirmons néanmoins qu'il y en a, c'est que la raison nous oblige d'admettre des causes correspondantes aux effets; mais, bien entendu, nous n'affirmons leur existence qu'à titre de vérité nécessaire, comme nous faisons pour les forces ou les facultés du monde moral.

On classe les forces en particulières, en générales et en universelles, répondant aux phénomènes particuliers, généraux et universels. Toutefois, la nature formant un ensemble dont toutes les parties s'enchaînent, il ne saurait y avoir de phénomène isolé, ni par conséquent de force particulière, subsistant par elle-même, détachée de toutes les autres. S'il y en a qu'on peut distinguer par des caractères qui leur sont propres, il n'y en a pas qui ne tiennent à d'autres. Il n'y a donc que des puissances générales, ou plutôt il n'y a qu'une puissance générale.

Pour la science qui vit de distinctions, les phénomènes particuliers sont les produits de forces particulières, (par exemple le phénomène de la chaleur est l'effet d'une force spéciale qu'on appelle calorique ;) les phénomènes généraux sont les produits de forces générales ; (le phénomène de la lumière est l'effet d'une force générale appelée lumière ;) et les phénomènes universels sont les produits de forces universelles, (le mouvement est l'effet d'une force qu'on

appelle la cause motrice). Mais ces distinctions ne sont pas dans la nature, et il est des forces appelées particulières qui sont réellement universelles. La force d'attraction, par exemple, qui est aussi la force de gravitation, embrasse celles de cohésion, d'adhésion et d'inhérence. Cette force est dite spéciale, et cependant elle lie tous les corps de l'univers ; elle est donc générale ; elle est même *universelle*. A la vérité, on peut la séparer de celle des fluides incoërcibles, qui sont le calorique, la lumière et l'électricité ; mais ces deux classes de forces se tiennent par le magnétisme, puisque le calorique tient à la lumière, et que celle-ci tient à l'électricité, qui tient à son tour au magnétisme.

Voilà donc une force spéciale qui est générale, universelle, tenant à plusieurs autres, spéciales, générales et universelles aussi. Et ce n'est pas tout. Déjà nous pouvons poursuivre cet enchaînement jusqu'à la force la plus centrale, le principe de la vie.

En effet, le magnétisme se lie au galvanisme, qui n'est pas sans doute la cause de la vie ou la force vitale, mais qui y tient au moins, puisqu'il produit des phénomènes semblables à la vie, des excitations et des convulsions. Communiquée à des corps récemment frappés de mort, l'électricité leur rend des mouvements analogues à ceux de la vie ; et les strangulés, s'ils sont galvanisés, se redressent, marchent et ont l'air de se réveiller d'un songe. Le galvanisme tient

donc intimement à la force vitale, qui est la force universelle par excellence, et il y a si bien liaison, système général de forces, qu'il n'y a peut-être que des forces générales, ou qu'une force universelle. Puisque la lumière, la chaleur, le magnétisme, l'électricité, le galvanisme aboutissent à la force vitale elle-même, à la force la plus générale, à la force universelle ou centrale, la conséquence paraît exacte. D'ailleurs s'il n'y a qu'une seule matière, qu'une seule substance cosmique, qu'une seule nature, il ne saurait y avoir qu'une seule force, de quelque manière qu'on la dénomme, force universelle, force motrice ou force vitale, ou de quelque manière qu'on la subdivise dans l'immense variété qu'offre son jeu.

Les phénomènes étant d'une variété, d'une multiplicité indéfinie, et distincts malgré leurs caractères d'uniformité, les uns exigeant une puissance qui dépasse toute conception, par exemple, le mouvement des mondes, les autres n'ayant besoin que d'un degré d'impulsion à peine sensible pour l'homme, on conçoit que la force universelle se manifeste sous une infinité de formes, qu'elle soit à la fois puissance cosmique et simple *propriété* d'un corps, et qu'elle enfante des puissances secondaires qui se modifient indéfiniment pour constituer toutes les qualités des corps. Mais toujours et à travers la variété des phénomènes et la variété des forces, on reconnaît l'unité de ces dernières. Et peu importe que la force centrale con-

tienne en elle la possibilité de tous les produits de la nature, ou que ceux-ci soient autant de transformations accomplies dans la substance primitive au nom de forces secondaires émanées de la force universelle, l'unité de l'agent est sauve. Elle est d'autant plus sensible que les procédés de la nature sont plus évidemment empreints du même cachet, et qu'elles vont plus sûrement au même but, celui de manifester le parfait et l'infini sous des formes finies et de plus en plus parfaites.

Le changement des formes est réel. Dès que la matière change, elles changent aussi. Or, la matière change sans cesse par l'action même des forces, ce qui démontre que les formes tiennent elles-mêmes aux forces.

Quant aux formes, si diverses qu'elles soient, toutes les variétés se réduisent en dernière analyse à trois : La solidité ou la prépondérance de la contraction ; la gazéité ou la prépondérance de l'expansion ; la fluidité, l'équilibre des deux forces. Mais s'il y a prépondérance de l'une des deux forces, il n'y a pas anéantissement de l'une par l'autre, et grâce à la conservation de toutes deux, la nature peut toujours passer d'une forme à une autre, de la gazéité à la fluidité, de la fluidité à la solidité, et *vice versâ*.

Ce jeu est-il illimité et la puissance des forces ou de la force centrale, puisqu'il n'y en a qu'une, est-elle suprême? Ces deux questions sont également difficiles à résoudre.

Et d'abord, nul physicien ne saurait affirmer que le jeu des forces de l'univers est limité, soit quant au temps, soit quant à l'espace, et nul métaphysicien ne saurait le concevoir illimité, à moins de confondre la force centrale avec l'Être suprême.

On arrive encore au même pointen débattant la deuxième question, à savoir si la force universelle est une puissance suprême. Car c'est là demander en d'autres termes si c'est la force centrale seule, qui, dans le cours des temps et pendant des milliers d'années a successivement mené la matière primitive par toute cette variété de formes et de propriétés que la science constate aujourd'hui. C'est demander si c'est elle seule qui a formé, de la substance primitive, tous les autres corps ; si c'est elle qui a tout fait ; si elle l'a fait d'elle-même et en son nom, ou bien en qualité d'agent et au service d'un autre.

On voit que c'est là, non-seulement la question de la création, mais celle du Créateur, celle du principe absolu et suprême, question étrangère à la physique, et qui dépasse de beaucoup la métaphysique, si compétente que soit celle-ci pour s'en occuper. La spéculation idéaliste, qui a pris une si grande place dans la philosophie moderne, s'en est beaucoup occupée. Elle n'a pas résolu le problème, il s'en faut ; et quant au jeu des forces et des phénomènes cosmiques, elle l'a résumé dans des formules vagues et trop générales pour répandre sur cette matière un jour véritable. Schelling

appelle tour à tour les deux termes du jeu, liberté et nécessité, l'idéal et le réel, et Hegel les nomme l'être et le néant, la position et la négation, l'infini et le fini. Pour l'un et l'autre, l'identité absolue est l'unité primordiale des deux termes ou des deux puissances. L'espace et le temps sont la réalisation primitive de la force cosmique, mais cette réalisation constitue un état second, un phénomène que la puissance ou la réalité du temps et de l'espace s'est donné ; puis le temps et l'espace sont, sous deux mots différents, une seule et même expression, faible l'une et l'autre, de la réalité primitive. Pour Schelling ce second état est une défection (Abfall); pour Hegel, ce n'est qu'une transition, qu'un passage de l'intériorité à l'extériorité.

Dans la théorie de tous deux, la question de la création est non-seulement abordée, mais traitée : pour l'un et pour l'autre la puissance primitive est le tout, le πᾶν, le créateur et la création. Sans impliquer la question du créateur dans celle des forces du monde ou de sa force centrale, unique et suprême, d'autres veulent que la substance primitive, prenant les formes de l'expansion et de la contraction, soit devenue d'abord l'espace et le temps, puis tout le reste. Cela est plus net : cela met de côté la question de l'intervention d'une puissance, d'une intelligence, d'une cause spirituelle, d'un être personnel. L'erreur radicale, le πρῶτον ψεῦδος de ces théories et de ces formules sur les forces, c'est non-seulement d'engager dans le

monde matériel le monde spirituel, mais de l'y absorber. Or, à cet égard il faut nettement poser ces trois idées, reconnaître ces trois faits : le premier, que toutes les existences qui se trouvent dans la totalité de l'univers sont liées entre elles ; le second, que les deux mondes se tiennent et tiennent au même principe ; le troisième, qu'ils se distinguent entre eux dans leur principe même.

Sans ces distinctions, point de doctrine pure sur les forces de la nature, sur la force centrale, la grande puissance de l'univers ; avec ces principes tout prend sa place et chaque chose a son jour.

D'abord, tout se lie. Chaque être participant à l'une des formes de la force centrale, si ce n'est à toutes, chacun tient au tout et par lui à chacune de ses parties ; puis, chacun y tient nécessairement, forcément, si libre qu'il soit de celles de ses facultés dont il a la disposition dans la sphère qui lui est donnée.

Si l'engagement forcé de chaque chose dans le tout pouvait être contesté, soit pour l'une, soit pour l'autre des forces que nous avons citées, un fait vulgaire, celui des marées, viendrait attester à la fois, qu'en ce qui nous regarde de plus près et dans notre personne même nous sommes engagés dans le système de forces générales, comme les globes, ne fût-ce que par la demeure qui nous est donnée. On connaît l'influence de la lune sur le flux et le reflux de l'océan terrestre. Or, cette influence s'étend sur l'homme ;

elle est constatée évidemment dans la race entière; elle l'est spécialement dans les phénomènes qu'offre la vie d'un des plus grands physiciens des temps modernes, dans les syncopes mensuelles de Bacon (*Euler* I, 250 et 240). En petit et en grand, sous d'autres formes et sous des formes semblables, chacun de nous expérimente et constate la même chose, relativement aux influences que l'atmosphère et le climat exercent sur son corps, sur son esprit, sur le jeu des forces et des facultés de l'un et de l'autre. Or, l'atmosphère et les climats du globe sont engagés dans les phénomènes généraux et tiennent aux forces universelles du monde matériel.

En second lieu, le monde matériel et le monde spirituel se tiennent.

En effet, nous avons d'abord dans le fait galvanique une force plus ou moins générale qui touche à la force centrale ou à la vie centrale. Or, cette force ou cette vie touche partout en son principe et en son rôle à l'Intelligence suprême.

Nous avons ensuite toute une série de faits qui montrent que les forces un peu générales du monde matériel, et il n'y en a pas d'autres, aboutissent partout, en dernière analyse, au monde spirituel, à l'Intelligence suprême.

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à prendre cette force générale ou universelle qui donne lieu aux phénomènes les plus frappants : la cause physique

du mouvement. La question est presque neuve; elle ne remonte qu'à Newton. Auparavant, on faisait sur cette matière des dissertations scolastiques à perte de vue, au nom d'Aristote; aujourd'hui, les phénomènes sont observés; la cause suprême en est sagement reculée dans la sphère du suprême, et on va voir que c'est avec raison qu'on la cherche au-dessus de l'horizon matériel.

La cause physique qu'on assigne au mouvement se nomme la *gravité* ou la *pesanteur*, et l'on suppose que les sphères pèsent les unes sur les autres, ou gravitent les unes vers les autres. Mais on ignore si elles le font en vertu d'une cause attractive ou en vertu d'une puissance impulsive, et autant le phénomène du mouvement est compris, autant la vraie cause en est voilée. Bien inspirée, la science s'en tient au fait qu'on désigne par le mot d'attraction ou celui de gravitation. Elle ajoute que chacun des corps célestes est en possession d'une force qui motive le fait, et que le mouvement de chacun en raison de son poids spécifique est d'autant plus rapide que son corps est plus pesant. C'est là une observation générale, et on en a fait une loi générale. Mais les sphères sont-elles réellement en mouvement par la raison qu'elles ont de la pesanteur? C'est la chute d'une pomme qui a amené cette théorie; mais la pomme tombe-t-elle en vertu de son poids, ou bien est-elle attirée par une force secrète de la terre? Ou bien encore y a-t-il à la fois un principe

de pesanteur d'un côté, et un principe d'attraction de l'autre, de sorte que, de deux corps, le plus grand attire et le plus petit tombe ou succombe dans ce duel?

On l'ignore. De plus, si cela se passait ainsi tout simplement, il en résulterait, d'abord, qu'au bout de peu de temps tous les petits corps tomberaient sur les grands; la lune, par exemple, tomberait sur la terre au lieu de suivre son orbite autour d'elle, et ainsi des autres. Cela n'arrivant pas, il y a évidemment une seconde force qui l'empêche, qui, pondérant la première, préserve les corps moins grands d'un entraînement funeste pour eux dans la sphère des autres. Car si toutes les sphères plus grandes attiraient contre elles celles qui sont plus petites, il y aurait bientôt une agglomération générale, c'est-à-dire un seul amas, qui, ne pouvant plus rien attirer, ne serait plus en mouvement. Or, le mouvement cessant, il n'y aurait plus les deux choses qu'il produit : la vie et la lumière.

Le maintien de la vie et de la lumière, que n'enfantent pas, mais que font jaillir les ondulations excitées dans l'atmosphère par la gravitation des sphères, tient donc à ce que l'agglomération de celles-ci ne se fasse pas malgré l'attraction que les grandes exercent sur les petites. Il tient à ce que cette attraction se trouve modérée, pondérée, équilibrée par des impulsions de résistance propres à chaque corps, par cette force qu'on appelle centrifuge, ou par d'autres puissances d'attraction agissant dans le sens voulu.

Et en effet, d'autres attractions, exercées par d'autres corps, balancent celles dont l'exagération deviendrait funeste à tous. C'est ainsi que la lune, satellite de la terre et attirée par elle jusqu'au point voulu, ne l'est pas au-delà de ce point, ne l'est pas tout-à-fait. Elle en est tenue à la distance voulue. A cet effet elle est attirée par d'autres corps, qui balancent si exactement l'attraction exercée par la terre que le satellite garde toujours son orbite.

On ne peut dès lors se refuser à cette induction, qu'une combinaison si savante, d'un équilibre si sublime, n'est pas le fait de la force motrice, qui est une cause physique, une grande cause, d'une puissance qui dépasse toute conception, mais qui n'est pas une cause intelligente, pas la cause première, pas la cause principe elle-même. En un mot, toute cette combinaison du monde matériel ne trouve sa raison dernière que dans le monde spirituel. Pour que cette combinaison fût l'œuvre d'une cause physique, il faudrait que cette cause ne fût pas purement physique, qu'elle fût non-seulement une intelligence, mais l'Intelligence suprême.

En effet, si la théorie du mouvement se nomme *mécanique céleste*, ce n'est pas que ce soit une mécanique. On peut bien la qualifier ainsi figurément, par voie d'assimilation, mais c'est à la condition de savoir que ce qu'on dit n'exprime que très-improprement ce qu'on pense. Et en effet, ce qu'on appelle le méca-

nisme de l'univers est loin d'être un mécanisme comme un autre. D'abord les corps attirés ou tirés les uns par les autres nedemeurent pas constamment à la même distance les uns des autres. Au contraire, ils varient cette distance comme s'ils y mettaient une véritable spontanéité. Puis, nous l'avons dit, ils ne parcourent pas une orbite circulaire, mais ils en parcourent une ovale, ou plutôt elliptique, et même très-excentrique, c'est-à-dire d'une ellipticité trés-allongée, comme s'il s'agissait de montrer dans la spontanéité une sorte d'audace. La terre, par exemple, fait, en courant en son orbite autour du soleil, deux excentricités où elle se lance en avant à un tel point que, si notre œil pouvait la suivre, il nous ferait douter de la possibilité d'un retour. Et cependant ce retour a lieu très-simplement, sans la moindre circonstance extraordinaire. Comment expliquer le prodige? C'est évidemment par la force d'attraction donnée au soleil qui empêche la terre de lui échapper et de se perdre dans les espaces assignés à d'autres systèmes solaires. Mais si cette force motive le retour de la terre d'un tel éloignement, une autre, d'une nature attractive, doit nécessairement motiver cet éloignement lui-même. Il y a donc là deux causes physiques, deux forces naturelles dont le jeu est si savamment combiné qu'une intelligence divine peut seule en être l'auteur, puisque nulle intelligence humaine ne peut même en saisir le secret. Car des termes aussi vagues ou aussi impropres que ceux

de mécanique céleste, d'attraction, de répulsion et de gravitation, sont évidemment là pour consoler notre impuissance plutôt que pour offrir une solution à notre pensée. Ajoutons que l'éloignement en question étant très-excentrique, on est arrivé précisément au même poiut quand il s'est agi de rendre un peu raison de cette excentricité. Car la véritable raison de ce phénonomène ne peut être évidemment qu'une autre combinaison, une combinaison faite tout exprès pour qu'il ait lieu ; c'est-à-dire qu'elle a été faite par une puissance intelligente.

La force motrice est donc au service d'une puissance supérieure. Mais cette force, qui se dérobe à toute investigation, n'est-elle pas plutôt, en dernière analyse, la puissance suprême elle-même?

Oui, pour le panthéisme, car c'est là le panthéisme, et c'est aussi sa raison d'être; non, pour le spiritualisme, qui a précisément sa raison d'être et son caractère le plus essentiel dans la distinction du monde spirituel et du monde matériel.

En effet, c'est ici qu'il importe de faire sa place au troisième principe fondamental de la théorie des forces de la nature; c'est ici qu'il s'agit de poser cette vérité, que s'il y a dans l'univers un système d'attractions calculées pour des orbites elliptiques d'une ellipticité très-variée, il en faut chercher la vraie cause, non pas dans le mouvement, mais dans la cause du mouvement, c'est-à-dire dans son auteur ; qu'entre ce

qui marche et ce qui fait marcher, entre ce qui obéit et ce qui commande, entre ce qui est réglé et ce qui règle, il y a une différence essentielle, une ligne de démarcation ineffaçable.

Un philosophe très-religieux, Baader, a dit que le soleil porte la terre comme les autres planètes, et qu'il les tient de lui à des distances convenables, proportionnées à la réflexion des forces de chaque corps ; que le soleil a posé chacun d'eux pour cette réflexion et qu'il les a fait émaner de son sein comme autant de points d'appui dont il avait besoin. Mais si l'on peut admettre à la rigueur que les planètes se sont détachées du soleil et qu'elles se sont arrêtées chacune à une certaine distance, ce n'est pas assurément parce que le soleil l'a voulu, et malgré les termes dont se sert le philosophe allemand, ce n'est pas réellement le prince du système solaire qui est l'auteur du fait. Des mouvements combinés comme ceux des planètes ne sont pas l'effet de quelques révolutions ou de quelques ébullitions chimiques, exécutées spontanément dans l'intérieur du soleil ; et si monarque que soit ce grand corps, on ne saurait le dire l'auteur du système planétaire, si bien calculé, pondéré, équilibré, si bien accordé avec ceux des autres systèmes du monde. On dit partout que c'est lui qui répand la lumière et la vie sur la terre, comme sur toutes les autres planètes ; mais cela n'est pas plus vrai pour l'une que pour l'autre. Le soleil n'est pas plus un foyer

de lumière qu'un foyer de vie. Il est une seule puissance cosmique qui rende raison de toutes les autres que fait admettre la diversité des phénomènes : ce n'est pas la force centrale, c'est cette *conception* que l'antiquité appelle *l'âme du monde* et qu'on a quelquefois désignée sous le nom de *nature*, à la condition toutefois qu'on élève cette nature, cette âme du monde à sa véritable hauteur, qu'on lui donne son existence distincte et personnelle, et qu'on la proclame sous son vrai nom. Car elle est l'Intelligence suprême elle-même.

Et ce n'est pas seulement en physique spéculative, c'est en toute bonne physique qu'il faut d'abord rapporter toutes les forces de la nature à une seule, puis reconnaître la puissance suprême qui dispose de celle-ci. En effet, malgré la diversité de leurs manifestations et celle de leurs dénominations, forces d'attraction, forces centripètes et forces centrifuges, forces électriques et forces magnétiques, forces motrices et forces expansives (gaz), forces organiques, végétales et animales, toutes, rentrent les unes dans les autres. Elles y rentrent si bien, que leurs propriétés se ramènent toutes à deux, l'expansion et la contraction, l'une effet de l'élasticité, l'autre de la gravité. D'ailleurs les corps n'ont des qualités si diverses que sous certaines formes, à l'état solide. Dès qu'ils passent à l'état liquide, la plupart des différences s'évanouissent ; et tous un jour pourront sans doute être transformés et passer à l'état liquide. Quand, de plus, l'analyse chimique fait ab-

straction encore des propriétés de l'état liquide et prend les corps à l'état de gazéité, elle arrive à des simplifications nouvelles, si bien qu'à cet état il n'y a de différence fondamentale entre les corps que sous le rapport de la densité et de l'élasticité. Encore la densité se réduit-elle de telle sorte qu'il ne reste que l'élasticité. Transformés à l'état de gaz, les corps présentent une affinité telle qu'il est difficile de dire si l'azote et l'oxygène sont autre chose que l'hydrogène, de quatorze ou quinze fois plus de densité.

Les qualités spécifiques des corps disparaissant ainsi à l'état de gaz, ceux-ci semblent redevenir la matière primitive; car l'état de gaz se rapproche de l'éther, qui est pour nous comme la matière primitive.

D'un autre côté, les corps conservant la faculté de reprendre leur forme plus compliquée, plus composée, plus matérielle, et la science parvenant à leur faire faire en petit le même chemin qu'ils ont fait en grand lors de la transformation primitive ou de la transformation radicale qu'on appelle la *création*, la science humaine semblerait pouvoir disposer de cette force centrale, universelle et suprême. Et elle le pourrait, en effet, si elle était l'Intelligence suprême elle-même. Car c'est là ce qu'il faut reconnaître en second lieu et finalement, non pas seulement en physique générale, mais encore en physique élémentaire. Sans cette lumière, on ne voit rien dans l'étude des éléments. Or, ce qu'il faut y savoir absolument, c'est que ce dont la science humaine

dispose, ce sont des forces isolées, et ce dont elle ne dispose pas, c'est la force centrale, la force vitale, la force créatrice. La science humaine sait composer et décomposer des substances organiques, mais elle ne sait pas faire l'organisme, ni végétal, ni animal. Cette puissance, c'est la nature bien comprise, c'est-à-dire, le Créateur, source de toute vie, de toute puissance et de toute intelligence dans l'univers, qui se l'est réservée.

C'est là ce qu'on appelle le secret de la création.

CHAPITRE V.

La Création.

I. — *Création et formation.*

Le mot *création* implique trois idées fondamentales : celle d'une œuvre nouvelle, celle d'une œuvre intellectuelle et celle d'une œuvre personnelle.

Le mot *formation* n'implique nécessairement aucune de ces trois idées, et peut s'appliquer à un fait purement matériel, à une opération inintelligente, non voulue, irréfléchie. La formation peut n'être qu'un changement produit par des forces physiques. Et c'est ainsi qu'on l'entend quand on parle de la naissance de certaines couches de minéraux dans le sein de la terre. Mais il est très-vrai que d'autres fois, le même terme se prend aussi dans le sens, sinon d'une création véritable, du moins dans celui d'une action qui en approche. Et c'est ainsi que la spéculation grecque attribue à l'être suprême ou à des êtres supérieurs, non pas la création de l'univers ou son appel à l'existence, mais l'organisation du chaos, son changement en un monde réglé.

Aujourd'hui ce sont généralement deux théories extrêmes, portant sur deux principes opposés l'un à l'autre, qui prévalent dans ce débat entre la création et la formation. Pour les uns, tout est création dans le sens absolu; pour les autres rien n'est *création*, et tout est formation dans le sens absolu. Mais si ces deux théories, extrêmes l'une et l'autre, s'excluent, les deux grands faits, la création et la formation, ne s'excluent pas. Il y a dans l'univers place pour la création et place pour une simple formation. L'une et l'autre ont, sinon leur domaine séparé, du moins leur sphère à distinguer, si engagées qu'elles soient l'une dans l'autre. Mais pour bien les distinguer, il faudrait être en état de se faire une idée nette de ce qui, dans les forces de l'univers, ou dans le jeu de ces forces, est l'œuvre directe de Dieu, et de ce qui est celle qu'il a réellement déposée dans la nature. Ni la création ni la formation ne peuvent être comprises à moins qu'on ne les distingue d'abord, et qu'ensuite on ne les mette en harmonie, en les rattachant au même principe, l'unité de la puissanee suprême. La difficulté est grande; mais, loin de s'affliger du problème, le spiritualisme, qui seul s'en occupe, vu qu'il n'existe pas pour le matérialisme, se félicite de tout ce qui en jaillit de lumière sur ses grandes théories. Car le domaine de la création embrasse nécessairement l'origine et le principe de la substance cosmique, la naissance de ses forces, leur mise en jeu et leur combinaison avec l'idée créatrice, en un mot les questions

de la cause première, celle de l'Intelligence suprême et de la puissance absolue.

A côté de ce domaine sublime et au-dessous de lui, celui de la formation et des transformations embrasse tout cet immense enchaînement de phénomènes cosmiques qui ont lieu depuis la gazéité primitive de la matière jusqu'à la solidité actuelle. Il y a là pour le jeu des forces purement physiques une carrière incommensurable, puisqu'avec toutes les métamorphoses qui ont eu lieu depuis cet état primitif où il n'y avait que des nébuleuses, elle comprend encore cet autre état qui un jour offrira une multitude de sphères bien supérieures à la foule déjà innombrable qui accusent dès maintenant leur existence.

Effectivement, tous ces développements se font en vertu des forces données à la nature, des forces purement physiques. Les gaz contiennent en germe la puissance des fluides, les fluides celle des solides, les solides celle du retour à la fluidité, et la fluidité celle du retour à la gazéité. La part faite à la nature, au domaine de la formation, semble immense, prise en grand. Elle semble plus frappante encore en détail. Les divers corps gazéiformes de la force universelle, l'oxygène, l'hydrogène, le carbone et l'azote, contenant en germe toute la variété des formes du règne végétal et toute celle du règne animal, la morphologie organique et inorganique tout entière paraît être de ce domaine. Du moins quand on s'en tient à la simple apparence des

choses, on se persuade aisément que cette variété si indéfinie de produits s'explique par les propriétés de la matière ; que toutes ces existences appartiennent à la nature elle-même, et que tout le jeu de ses forces a lieu sans qu'il soit besoin de l'intervention d'une cause plus haute, d'une intelligence divine. On est porté à croire qu'à l'univers lui-même et aux corps physiques il est donné des vertus qui opèrent en leur nom et qui leur appartiennent. Et tout cela nous semble d'autant plus incontestable que nous disposons de ces forces, nous aussi, en observant certaines lois qui leur sont prescrites. Quand nous nous en emparons selon leurs lois, ces forces nous paraissent à ce point indépendantes de leur auteur que nous en usons pour nos besoins et nos intérêts, nos caprices même, comme il nous plaît, par voie d'agrégation ou de séparation, par voie de génération ou de transformation. Car elles nous produisent tout cet immense, magnifique et merveilleux ensemble de choses que nous avons à demander aux libéralités secourables et maternelles de la nature. De même que dans le monde moral il y a des facultés qui appartiennent soit à l'ensemble, soit en propre à chacun des êtres qui le composent, et que ces êtres les gouvernent avec une liberté et une indépendance entière, responsables chacun de ses œuvres, nous sommes tentés de croire que, dans le monde matériel aussi et dans les existences qui le composent, il y a des forces libres ou

indépendantes qui y fonctionnent pour leur compte ou pour leurs desseins.

Il n'en est rien toutefois, et l'induction tirée du monde moral est peu solide. Car si les forces y sont libres et responsables, elles n'y sont pas indépendantes, pas absolues ; elles sont au contraire, et sans exception aucune, assujetties à des lois absolues, universelles et éternelles. Et de même qu'elles obéissent toutes à des lois et servent une puissance supérieure dont elles réalisent les desseins, les forces physiques obéissent à des lois et servent une puissance supérieure qui est pour elles la vie et l'intelligence.

II. — *Les forces cosmiques dans leurs rapports avec la puissance créatrice, principe de vie et d'intelligence.*

Ces forces ne sont nullement ce qu'elles paraissent être à première vue, des puissances mécaniques, livrées indépendantes à une sorte d'aveugle fatalité. On aime à les considérer comme telles dans le domaine de la formation ; mais comme ce domaine fait, en dernière analyse, un seul et même tout avec celui de la création, toutes ses forces, loin d'être indépendantes, tiennent au Créateur suprême. Si donc elles sont immenses, indéfinies, permanentes et inépuisables ; si elles ont de commun avec l'absolu et le suprême ce triple caractère essentiel, d'agir comme des puis-

sances indépendantes, intelligentes et vivantes, c'est précisément parce qu'elles fonctionnent comme agents d'une vie, d'une intelligence et d'une puissance universelle.

Toutefois, si bien associées qu'elles soient à la vie, si haute que soit leur origine, si infinie leur action, si propres dans leurs manifestations à faire croire qu'elles peuvent entretenir la vie et même la donner, elles ne sont pas une chose animée et vivante par elles-mêmes. Qu'on les prenne dans leur forme sensible la plus pure ou dans leur substance primitive, l'éther, et qu'on les suive de métamorphose en métamorphose, à l'état d'air, de gaz, de fluide, de solide, l'on n'y découvrira rien qui autorise à dire qu'elles sont des forces vitales, ou la vie, en vertu de leur nature. Elles ne sont pas non plus l'intelligence, sous quelque forme de leur développement qu'on les prenne. Et elles ne sont ni absolues, ni indépendantes. Il n'y a d'indépendant et d'absolu dans l'univers que ce qui est par soi, ou, comme on dit en terme d'école, cause de soi, quelque ridicule que soit le mot. Si haut qu'on mette les forces de la nature, on ne peut les dire par elles-mêmes, nées d'elles-mêmes. On ne peut donc les déclarer le *prius*, pour parler encore le langage de l'école. Car jamais on ne peut dire qu'il n'est rien au-dessus d'elles, qu'elles ne sont émanées de rien, qu'elles sont le suprême, à moins qu'on ne nie une raison, une pensée suprême.

Loin de là, elles restent forces matérielles, associées, selon la volonté de celui dont elles sont les agents, à la vie et à l'intelligence, mais si bien distinctes de l'une et de l'autre que, toujours à leur service, elle sont toujours impuissantes à donner la vie ou l'intelligence. Pour nous en convaincre, prenons-les sous leur forme la plus vivace, la plus subtile, la plus rapide, celle de l'électricité, où elles participent à toutes les réactions de la nature organique, à toutes les fonctions vitales des plantes et des animaux, et nous y trouverons si peu la vie qu'au contraire elles seront sous cette forme aussi propres à donner la mort qu'autre chose. Comme agent l'électricité peut entretenir la vie, elle ne peut jamais la donner.

On peut distinguer de la force physique ou chimique une force vitale à part. Cette force vitale et la force chimique se rencontrent dans une foule de phénomènes, mais ne sont pas identiques. Nous voyons la force chimique de l'oxygène en complète activité dans les corps organisés où est la vie, cela est vrai. Une série de substances chimiques sont produites ainsi au sein des fonctions de la vie organique, et cependant la force chimique n'est pas la force vitale, car elle ne suffit pas à elle seule pour engendrer avec du minéral, le végétal; avec du végétal, l'animal. Elle peut dans ses opérations produire des substances pareilles à celles que produisent les fonctions de la vie organique, mais quant à la vie, elle a si peu la force de la créer

qu'elle ne saurait jamais produire un cheveu. Cette force n'est donc ni la source de la vie, ni un principe créateur; loin de là, elle n'est qu'un agent subordonné à ce point qu'elle ne peut pas même assurer le maintien de toutes les fonctions physiques à l'état normal. Elle entretient la vie; car le procès de l'alimentation, de la digestion, de la conversion des aliments en substance de nutrition, est son travail. Et sans doute, grâce à des découvertes ultérieures, la science qui dispose de cette force pourra prévenir un jour bien des perturbations dans l'organisme et peut-être en combattre toutes les maladies, mais elle ne devra jamais se flatter de pouvoir retenir dans cet organisme la vie destinée à s'en échapper.

Donc, elle n'est ni une source ni un principe de vie.

Maintenant, pour essayer d'autres thèses pour épuiser en sa faveur toutes les prédilections possibles, supposez-la identique avec la substance primitive, et elle n'en sera pas devenue plus créatrice. Elle n'a pas produit cette substance; elle n'est qu'inhérente à la matière; elle n'en est pas la mère. Supposez-la identique avec le mouvement primitif, et elle n'en sera pas devenue un principe suprême. Car ce n'est pas elle qui produit ce mouvement, puisqu'elle s'y confond. Supposez-la identifiée et confondue avec l'ordre de l'univers, et elle n'en sera pas devenue la législatrice. Car elle n'est pas l'ordre; elle concourt à la formation des corps qui forment l'ordre. L'ordre est la

réalisation d'une idée : or, elle n'est pas une idée; une idée est une intelligence.

La force chimique est donc unie et associée à la vie, mais distincte d'elle. En un mot, toutes les forces physiques sont formatrices ; elles ne sont pas créatrices. Dire qu'elles sont créatrices, ce serait les proclamer infinies, illimitées, produisant, changeant et transformant, composant et décomposant, sans fin comme sans commencement, sans qu'il y intervienne autre chose encore qu'elles-mêmes. Or, à la vérité, au premier aspect, il n'apparaît pas autre chose dans la nature que des forces matérielles ; et la force la plus subtile de toutes, celle de l'air, qui préside à tout, semble tout faire dans la nature : corps organiques et inorganiques, corps fluides et solides ; sans cesse cette force décompose ou dévore les uns et les reçoit en son immense laboratoire pour en recomposer les autres. Mais sans cesse y apparaissent deux grands principes qui n'appartiennent plus à un ordre de choses matériel : la vie et l'intelligence. Ces principes apparaissent même dans le jeu de la force physique, puisque cette force multiplie sans cesse les organismes qu'elle reproduit, que sans cesse ses compositions s'élèvent, de nuance en nuance, à des formes et à des œuvres plus parfaites, que sans cesse aussi l'inorganisme en décadence sert à l'organisme en progrès. Et quand même on revendiquerait la vie à cette substance primitive, gaz ou éther, qui contient les éléments de tous les

corps organiques et inorganiques ; quand même on lui attribuerait les esprits vitaux de la plante, ceux de l'animal et ceux de l'homme, on ne saurait lui revendiquer encore les esprits intellectuels et le sens moral de ce dernier. Évidemment cette force ne dispose pas de l'intelligence ; c'est au contraire l'intelligence qui dispose de cette force. Et remarquez bien qu'il ne s'agit pas d'une intelligence planant au-dessus du monde, on ne sait où ni comment, mais qu'il s'agit d'une intelligence pénétrant le monde, je ne dis pas sous les formes diverses de la force, mais au moyen de ces formes. Qu'une idée soit intervenue pour la création des formes matérielles, cela est aisément admis. Ce qui l'est moins et doit l'être autant, c'est qu'elle pénètre et anime toute la nature, qu'elle en maintient l'harmonie, en assure le progrès, en favorise le développement et préside à tout de telle sorte, en une telle continuité, qu'entre la création primordiale et ses évolutions incessantes, il n'y a pas changement d'œuvre. Je conviens que cela peut faire question, mais alors le problème est celui-ci : Y a-t-il solution dans l'action de la puissance suprême, c'est-à-dire séparation, rupture entre les forces dont le créateur est le principe et celles de la nature ? Y a-t-il un point où cesse l'œuvre intellectuelle et où commence l'œuvre matérielle, ou bien les deux sont-elles engagées partout dans l'univers, non pas au point de n'en faire qu'une, mais de concourir partout unies ?

Posé ainsi, le problème, dans le sens du spiritualisme, est facile. Pour lui, il n'y a pas de solution entre la force de la nature et celle de son auteur. Il y a distinction, mais union. Les deux forces et les deux œuvres ne sont, en dernière analyse, que deux formes de la même puissance suprême, seulement l'une des deux est l'agent, l'autre est l'idée; l'une est Dieu, l'autre la nature. Les principes ainsi distingués, on n'argumentera pas contre l'intervention de l'ordre intellectuel dans l'ordre matériel, sous prétexte qu'elle mène au panthéisme. Dans cet abrégé du monde qu'on appelle l'homme, il y a une intelligence aussi unie à la matière et animant la matière. Et si indépendant de l'âme que paraisse le corps et le jeu de ses forces sous bien des rapports, l'âme y intervient néanmoins à chaque instant avec puissance, avec liberté. Cependant, il y a distinction entre elle et le corps, il n'y a pas confusion; il y a relation intime et union vitale, mais différence. Et comme leur union est un mystère, de même l'est aussi leur distinction. La vie organique animale peut subsister, non pas sans la vie intellectuelle, mais avec une intelligence toute bouleversée, l'aliénation l'atteste; et quoique l'âme ait dans la règle le gouvernement de l'organisme, cependant l'appareil physiologique fonctionne encore quand l'esprit ne peut plus y intervenir à l'état normal. Pour certaines fonctions, il n'intervient jamais. A leur tour, les phénomènes intellectuels et

moraux, si engagés dans les phénomènes physiques, en sont pourtant essentiellement distincts. Aussi, loin de voir dans cette communauté des forces une doctrine qui, appliquée à la nature, y impliquerait une sorte de panthéisme ; loin d'en tirer la conséquence que l'esprit et le corps humain ne soient qu'un, quiconque pense fait, au contraire, une distinction essentielle entre l'âme et son organisme, et enseigne l'immortalité de l'une en regardant la mortalité de l'autre. Il peut donc exister dans l'univers aussi et au sein de la force matérielle, une force morale essentiellement distincte d'elle, encore qu'elle soit le principe de son jeu et de ses évolutions. Et de même que dans le petit monde appelé *homme*, nous sommes tenus, sous peine d'inconséquence majeure, de distinguer deux sortes de forces, parce que nous y voyons deux ordres de phénomènes, de même nous sommes forcés de distinguer dans le grand monde appelé *univers*, deux ordres de forces aussi pour deux ordres de phénomènes. Pour pouvoir faire, de la force matérielle qui se confond avec la substance cosmique et qui la pénètre, l'absolu, il faut confondre l'intelligence avec la matière, la cause avec l'effet, le principe avec le phénomène. C'est-à-dire, il faudrait tomber dans l'absurde pour pouvoir tomber dans le panthéisme, dans l'athéisme ou dans le déterminisme, ce matérialisme raffiné. Car c'est tomber là que de faire de la force de la nature l'essence primitive et universelle des choses,

leur substance permanente; que de chercher, sous les formes de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote et du carbone, les âmes des animaux et les esprits des hommes; d'affirmer que, dans l'échelle des développements successifs, les âmes des bêtes et celles des hommes n'offrent que des différences de degré; d'admettre qu'il n'y a dans les hommes qu'un degré supérieur de développement, qu'un perfectionnement de l'individuation, effet de cette opération de la nature qui tend à constituer des individus toujours plus parfaits.

Tout cela implique évidemment la matérialité de l'âme ou l'attribution de la faculté de penser à la matière.

C'est donc aller aux erreurs les plus grossières que d'exagérer l'indépendance des forces de la nature et la perfection toujours croissante de leur œuvre, et c'est en même temps aller contre l'expérience la plus positive. Ainsi pour quelques philosophes, déjà les diverses races de l'espèce humaine offrent chacune un progrès, un perfectionnement apporté par l'une dans le sein de l'autre. Ce progrès est l'œuvre de la seule nature; et à l'époque où celle-ci sera parvenue, dans ses évolutions, toujours ascendantes, à un degré qu'on veut bien ne pas trop préciser, toutes les races actuelles feront place à un genre humain d'un organisme plus parfait. Un organisme plus parfait amènera nécessairement des facultés plus hautes, en un mot une âme plus parfaite!

Mais si ce progrès, que nous examinerons ailleurs [1], est fondé sur l'observation, s'il est plus qu'une présomption poétique, s'il peut être admis avec autant de confiance qu'on le croit, c'est évidemment à un plan suivi par l'intelligence suprême, par l'idée créatrice, et non pas aux hasards des développements possibles de la force physique, qu'il faudra l'attribuer. Lorsqu'au contraire on n'y voit qu'une marche inhérente à la nature; lorsqu'on fait de la force physique la force vitale, et de celle-ci la puissance morale, la régulatrice de l'ordre éthique du monde; lorsqu'on dit la conscience elle-même tout simplement une concentration plus forte et plus complète de la force vitale, une opération où l'activité émanée du centre se replie sur ce centre; lorsqu'on ajoute enfin, que la plus grande concentration de la même faculté sert à peser dans ce centre les raisons d'agir ou de ne pas agir, de procéder de telle manière ou de telle autre, on sort évidemment des régions de la science et l'on entre dans celle de la poésie : on fait de la force vitale la source de la conscience, de la liberté et de la moralité; on professe un matérialisme plus ou moins panthéiste.

En d'autres termes, on confond Dieu et la nature en confondant la création avec la formation.

[1] Voir ci-dessous la progression indéfinie et la fin du monde.

III. — *La création, œuvre d'un principe de vie et d'intelligence.*

Qui dit création, dit œuvre voulue au nom d'une puissance absolue et d'une intelligence suprême.

La force physique, qu'on la conçoive matérielle ou immatérielle, qu'on la confonde avec la substance ou qu'on l'en distingue, est si peu l'intelligence suprême et la puissance absolue, qu'elle est toujours et partout au service de toutes deux. Elle est si peu l'auteur de la création, qu'elle est elle-même une création. Elle est un effet avant d'être une cause, et elle n'est identique ni à la pensée, ni à la substance divine. Elle est figurément la main, jamais l'idée de Dieu.

En effet la véritable mission de la force physique, de la force chimique, de toutes les forces, c'est d'opérer, à titre d'agents de l'intelligence suprême et d'instruments de ses desseins, tous ces phénomènes de formation et de transformation qui jouent un si grand rôle dans l'univers. Des agents suffisent aux œuvres de formation ou de transformation. La création demande autre chose, et la preuve qu'elle ne demande pas moins que l'Intelligence suprême se trouve même dans les aberrations où tombe le génie de l'homme, si sublime qu'on l'admette, dès qu'il veut concevoir autre chose que ce que lui offre la création réelle. Je ne veux citer à l'appui de cette vérité que deux tentatives célèbres, une création de poëte botaniste et une création de poëte astro-

nome, en d'autres termes, la « plante primitive » de Goëthe et les observations faites dans la lune, qu'un romancier a mises sous le nom de John Herschell. Rien ne montre mieux la différence radicale entre la création divine et le plagiat humain que ces chefs-d'œuvre de monstruosités émanées d'une imagination très-brillante et d'études sérieuses. Je ne citerai pas d'autres exemples, plus éloquents peut-être en leur bizarrerie, de ces faciles conceptions sur des êtres, des plantes ou des minéraux, dont on a essayé de peupler la diversité des globes.

Avant la puissante réforme d'Anaxagore, on expliquait le jeu de l'univers sans l'intervention d'une intelligence, et les plus grands penseurs ont salué dans la théorie du philosophe de Clazomènes, la découverte la plus haute de la cosmologie rationnelle. Des philosophes modernes, d'ailleurs très-spiritualistes, et sans vouloir en rien diminuer la part de la pensée divine dans l'œuvre de la nature, ont cependant essayé de voir dans celle-ci un principe de vie à la fois différent de Dieu et de la matière, une sorte d'âme du monde un peu réduite. Telle est l'idée de Cudworth, sur la *vie plastique de la nature*, l'idée de Scaliger, de la *vertu plastique de la matière*. Descartes lui-même fait la faute d'enlever à l'Intelligence divine de quoi doter les lois de la nature. [1]

[1] « In eo enim præsertim peccat Cartesius, dit très-bien M. Janet, un des plus sages d'entre nos jeunes philosophes, quod e naturâ fere omnino tollat intelligentiam, omniaque ad motuum leges referat. » V. la thèse, De plastica naturæ vita quæ a Cudwortho in Systemati intellectuali celebratur.

Beaucoup de naturalistes, sans le vouloir peut-être, font les uns du *type*, les autres de l'*idée*, d'autres encore de la *force* une sorte d'intelligence au petit pied, fraction d'une intelligence suprême. Ils se réfutent eux-mêmes sans s'en apercevoir. Une réfutation plus éclatante, c'est cette belle argumentation de Voltaire : « Vous voyez la nature partout ; il n'y a pas de nature ; il n'y a que de l'art, et l'art annonce un ouvrier. » Ce mot est sublime de vérité, et c'est à tort que Leibnitz cherche à cet argument suggéré par Fontenelle une véritable querelle d'allemand. « Je suis le mieux disposé du monde, dit-il (*Système nouveau de la nature*), à rendre justice aux modernes; cependant, je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin, entre autres, en confondant les choses naturelles avec les artificielles pour n'avoir pas eu d'assez grandes idées de la majesté de la nature. Ils conçoivent (pensent) que la différence qu'il y a entre ses machines et les nôtres, n'est que du grand au petit ; ce qui a fait dire depuis peu à un très-habile homme, auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, qu'en regardant la nature de près on la trouve moins admirable qu'on n'avait cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier. Je vois que ce n'est pas en donner une idée assez digne d'elle; et il n'y a que notre système (celui des unités véritables, des unités réelles, des formes substantielles, des forces primitives, qui contiennent à la fois l'acte et une activité originale), qui fasse connaî-

tre enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine et entre les plus grands chefs-d'œuvre de l'art d'un esprit borné. » Sans nul doute. Mais c'est là un autre ordre d'idées, et quand on fait valoir celle de la nécessité d'un ouvrier, ce n'est pas seulement d'un système de misérable comparaison, c'est du système de la création ou du système de la formation qu'il s'agit, et Fontenelle s'est bien vengé de cette égratignure en écrivant l'éloge de son censeur.

Mais déjà le débat n'est plus entre la création et la formation plus ou moins intelligente, il est entre celle-ci et le développement nécessaire; et quand la philosophie de la nature, je veux dire la théorie panthéiste, se lance dans ses grandes explications et qu'elle rend compte de tout ce que la nature offre de plus merveilleux au seul nom de la nature, ces merveilles sont autant de produits de cette puissance. Formes ou choses, tout y est, non plus formation, mais développement nécessaire; tout y devient d'une manière inévitable. Or, il est très-vrai que les forces de la nature expliquent beaucoup de faits. Prises sous les seules formes de l'expansion et de la contraction, par exemple, elles rendent raison d'une foule de phénomènes imposants. Toutefois, elles n'en expliquent à personne ni le principe, ni le mode, ni la naissance ; elles ne disent à personne comment se font les corps où elles se produisent avec plus d'éclat : com-

ment se font les étoiles, les soleils, les planètes, les plantes, les animaux. Qu'on essaie. Que par exemple on déduise d'une force quelconque la nécessité légale de la position réelle d'une seule sphère, son inclinaison sur le plan de son orbite, et on sera tout aussitôt convaincu qu'avec les forces qu'on sait, on n'aurait pas fait ce qui est, dans toutes les catégories imaginables. En effet, des êtres sans nombre sont organisés avec une diversité si merveilleuse et d'une manière si parfaitement appropriée au but de chaque chose, qu'on n'a, pour en expliquer une, que l'embarras du choix. Mais dès qu'on a fait son choix, on n'explique réellement rien, ni une espèce, ni un individu, ni une classe. Laissons de côté le défi porté par un des plus faibles adversaires de cette philosophie omnipotente à son chef le plus illustre, celui de faire figurer dans son système la plume dont il se servait pour écrire ses théories : une plaisanterie, inspirée par le coq plumé jeté au chef de l'Académie, n'est pas une raison. Mais il est évident que les théories de la nécessité n'aboutissent qu'à la fatalité, la plus triste des solutions.

Lorsqu'on revendique l'intelligence et la vie à la nature elle-même afin de ne pas admettre, ni pour elle, ni au-delà d'elle, une vie et une intelligence créatrice, indépendante d'elle, on dit avec Schelling, pris à l'une des phases qu'il a si complètement abandonnées plus tard : « La nature, fondement de tout,

et la nature, phénomène développé, sont au fond une seule et même chose, une chose suprême, libre, indépendante de tout. Et puisqu'il n'y a qu'elle qui soit, elle est l'absolu. La source de tout ce qui vit en tout, c'est elle ; si bien que ses formes elles-mêmes ne seraient que de vains phénomènes, si elle ne vivait dans ces formes. Prenez un de ces objets, séparez-le de tous les autres ; arrachez, par exemple, le pommier au sol où la nature le produit ; sevrez-le de la terre, de l'eau, de l'air et de la lumière dont elle le nourrit, et vous n'aurez plus qu'un cadavre. La nature vit ainsi dans tous les objets qu'elle enfante ; et tous les objets qui existent, c'est elle qui les enfante, qui les met hors de son sein, les y ramène, les y absorbe ou les en fait émaner de nouveau. Mais ces objets, c'est toujours elle, et tous ensemble ils forment elle, c'est-à-dire le tout ou l'absolu. L'existence suprême, l'essence infinie n'existe pas en dehors d'eux. Elle n'est pas plus au ciel ou sur la terre que partout ailleurs. Au contraire, tout en nous et autour de nous est cet Etre éternel qui, dans son déploiement infini, est présent partout[1]. »

Abordons plutôt sérieusement la question de la création. Elle est complexe en ce sens qu'il s'agit, non pas d'un acte unique, d'un simple appel une fois

[1] V. Matter, Schelling, ou la Philosophie de la nature et la Philosophie de la révélation. Nouvelle édition, p. 75 et suivantes.

fait à l'existence d'une chose, ou de l'ensemble des choses, mais d'une œuvre infinie, universelle, sans limite de temps ni d'espace, avec une destinée qui se déroule indéfiniment. Il faut donc sonder les fins ou la fin de l'ensemble, et le mécanisme qui assure le concours harmonieux de toute existence à ces fins ou à cette fin, si elle est une.

Ce n'est pas tout encore. La création est à la fois l'œuvre d'un développement interne ou propre à la nature, et celle d'un principe externe et très-distinct d'elle. Et néanmoins, cette œuvre est à ce point une que le développement propre n'est indépendant qu'en une certaine mesure ; car le principe externe qui y intervient n'est pas seulement l'ordonnateur du monde, mais la source et l'auteur de la substance même dont il se compose. Cette substance n'est pas Lui, n'est pas infinie et n'est pas éternelle comme Lui. Mais elle est si bien de Lui ou par Lui, que toutes les existences, étant liées entre elles, chacune, en dernière analyse, a sa raison d'être en Lui, qui est à la fois la cause première et la cause unique. Car tout ce qui est et agit, substance et idée, volonté et acte, Créateur ou choses créées, forces ou puissances cosmiques inhérentes au monde et lois prescrites à l'ensemble, tout n'est qu'une manifestation de ses attributs, qu'un effet de sa volonté, qu'une réalisation de ses idées.

Il est bien vrai que, dans tout ce qui est et naît, à

partir de l'idée ou de la volonté divine, il y a une puissance formatrice, inhérente à chaque chose et à la nature entière ; une puissance concourant à tout ce qui s'engendre, se forme et se transforme. Mais il est encore plus vrai que rien ne s'explique par cette puissance seule, par une puissance qui n'est pas créatrice, qui n'est que formatrice, obéissante. Il faudrait donc, pour bien faire, déterminer ce qui, dans cette œuvre complexe, est la part de Dieu, et ce qui est la part de la nature. Mais le faire autrement qu'en principe, qu'en thèse générale, cela est impossible, et la liaison des deux, celle de Dieu et de la nature, est précisément le mystère de la création.

La métaphysique ancienne s'est peu arrêtée à ces difficultés, et sa confiance, à défaut de faits, a bâti des systèmes, moins assis sur des hypothèses que sur des fictions, et qu'il suffit aujourd'hui de rappeler pour mémoire. En effet, les unes, les cosmogonies mythologiques, symboliques et emblématiques, celle de l'œuf, par exemple, reposent sur des conceptions poétiques qui n'ont jamais eu aucune valeur aux yeux de la science. Les cosmogonies un peu empiriques et essentiellement matérialistes, celles des écoles ioniennes, qui veulent, les unes la formation par le feu (le vulcanisme d'Héraclite), les autres la formation par l'eau (le neptunisme de Thalès), et la cosmogonie stoïcienne, qui admet une dissolution par le feu, une conflagration (ἐκπύρωσις), paraissent au moins fondées

sur des hypothèses. Mais elles sont le fruit d'une physique purement conjecturale, et ne valent pas davantage.

En faisant abstraction de toutes les suppositions, nous avons vu ces trois choses : 1° qu'on ne saurait trouver dans les forces physiques la vie et l'intelligence que révèle l'œuvre de la création ; 2° que les forces qui s'y révèlent, représentées par la force centrale, touchent partout à l'Intelligence et à la vie suprême ; et 3° qu'elles ne sont autre chose que des agents de la puissance divine.

Maintenant, nous allons dire que, de celle-ci, viennent non pas seulement l'idée, la puissance cosmique qui la réalise et la vie qui partout y respire, mais encore la matière, l'essence ou la substance de l'univers.

IV. — *La matière, le mode et l'époque de la création.*

On dit que si la substance de l'univers vient de Dieu, elle doit être comme Lui, et que si tout ce qui est tient de la substance de Dieu, cela équivaut à dire que tout est Dieu et qu'on retombe ainsi dans le panthéisme, même par les théories enseignées pour l'éviter.

Cette objection n'a de sens qu'autant qu'elle s'applique à la théorie de l'émanation, qui dit le monde

sorti de la substance de Dieu, et par conséquent semblable à cette substance. Dans la théorie qui admet la création, l'appel à l'existence par la seule conception, elle est nulle. Pour être là de la part de Dieu, la substance du monde n'en est pas de la substance de Dieu.

Dire que Dieu ne peut créer que lui-même, c'est dire qu'il ne peut pas créer du tout, puisqu'il est absurde de dire qu'il s'est créé. Or, supposer que Dieu ne puisse pas créer, c'est aller contre l'idée de Dieu; et dire qu'il n'a pas créé la substance cosmique, autant vaut dire qu'elle n'existe pas plus que Lui, qu'il n'y a que des phénomènes sans cause, s'il y a des phénomènes ailleurs que dans notre conception. On voit où cela mène. En théorie sérieuse, dans cet ordre d'idées où l'on croit aux faits et à soi, d'où viendrait la substance cosmique, si ce n'est de Dieu ? Comme il n'existe rien avant Lui, il faut bien que tout ce qui est ait en Lui la raison de son existence. Dira-t-on que la matière a sa raison d'être en elle-même ? Ce serait en faire un être nécessaire, égal à Dieu ; ce serait retomber dans ce dualisme à qui l'intelligence humaine a renoncé pour toujours par horreur de l'absurde. Voudrait-on enfin que la matière ne fût ni de Dieu ni de par elle-même, mais par un autre ? Mais, ou cet autre serait au service de l'Être suprême, ou il en serait indépendant. Dans le premier cas, on tombe dans le démiurgisme depuis longtemps condamné ; le se-

cond cas, c'est encore ce même dualisme qui est pour la raison l'impossibilité. Le monothéisme, où les choses ont leur principe et leur raison d'être en Dieu, n'importe la manière, est donc seul rationnel.

Pour éviter les objections que nous venons d'écarter, on a distingué une création *première* et une création *seconde*.

On a dit que dans la création première, celle de Dieu, il n'appela à l'existence que de simples éléments, mais qu'il leur imprima la faculté de se développer, qu'à cette faculté est due la création seconde. De cette manière, a-t-on dit, l'acte immédiat de Dieu se réduit à une volonté toute primitive, toute abstraite ; le reste se fait par les causes secondes, par les forces et les lois de la nature. A chacun est ainsi faite sa part, et celle de Dieu, bornée à la création des forces générales, est plus digne de Lui qu'une autre plus spéciale, engagée dans une œuvre toute matérielle, où il disposerait le monde avec tous les détails, et l'arrangerait avec toute sa parure ; si magnifique que soit cette dernière, elle n'est pas de lui.

Mais rien n'est plus délicat que de confabuler ainsi sur le mode de la création et sur la question de la *dignité divine*, qui risque si fort de devenir entre nos mains une question d'étiquette humaine. S'il faut s'occuper du mode de l'œuvre, laissons au moins de côté la *dignité* de l'ouvrier, qui a failli brouiller Fontenelle et Leibnitz. Le mode de la création a vive-

ment préoccupé les cosmologistes de tous les âges; et la question de savoir comment la pensée divine a créé ou s'est traduite en un ensemble d'existences distinctes, méritait bien leurs méditations. Les uns ont conçu ce mode comme une sorte d'évolution organique, image tirée des développements du règne végétal; les autres comme une sorte d'éradiation, image tirée des communications de la lumière cosmique; d'autres encore comme une sorte d'émanation, image tirée de l'origine des fleuves; d'autres enfin comme une espèce de débordement des plénitudes de l'omnipotence, image du même ordre. On n'a donc à choisir qu'entre des images empruntées à des faits plus ou moins généraux, plus ou moins sublimes; on n'a pas à choisir entre des théories scientifiques. Car quand on a dit que la création s'est faite par une mystérieuse métamorphose de la pensée toute puissante en une œuvre sensible, on n'a pas mieux raisonné. La pensée de Dieu ne se métamorphose pas; elle reste la pensée; et si une œuvre la suit, cette œuvre n'est pas une métamorphose; elle est une chose quelconque, mais elle n'est pas la pensée de Dieu; elle en est toute détachée.

Si défectueuses que soient toutes ces conceptions, aucune ne doit cependant être qualifiée d'aberration absolue, puisque dans chacune d'elles la vérité fondamentale, le fait d'une création, est respectée, et que la création n'est réellement que la force divine mise

en jeu et faisant fonction de Créateur. Toutefois, chacun de ses modes, qui n'en sont qu'un seul au fond, implique une idée fausse. D'abord le monde n'est pas un développement organique de Dieu. Puisque Dieu est un Être unique, sa substance est incommunicable ; puisque rien de ce qui est en dehors de Lui ne saurait être consubstantiel avec Lui, le monde n'est pas plus une éradiation qu'une émanation de Dieu. Il n'est pas plus émané de Dieu, comme le ruisseau de la source, qu'il n'est venu de Dieu comme le rayon du foyer, ou l'éclair de la nuée, ou la toile de l'araignée, s'il faut rappeler encore d'autres images de la même valeur. Le monde ne peut pas être non plus un débordement de la plénitude divine, puisque le débordement implique l'idée de limites franchies, et que la puissance de Dieu ne franchit pas de limites, ou qu'elle n'en a pas. Empruntés au monde phénoménal, et appliqués à l'ordre intellectuel, ces trois modes, qui paraissent, au premier aspect au moins, de sublimes images, ne sont en réalité que des assimilations impossibles. Quant au quatrième mode, pour s'en faire une idée quelconque, on a dit : Dieu est pensée (λόγος), et force animée (πνεῦμα). Lorsqu'il veut créer, sa pensée conçoit ; quand sa pensée a conçu, il parle, et quand sa parole a formulé sa volonté, sa puissance a créé. Ainsi Dieu a parlé l'univers, il l'a fait par sa parole, par le (λόγος) et par son esprit, le (πνεῦμα). C'est pour cela que Moïse fait in-

tervenir dans la création l'Esprit de Dieu, et saint Paul, le Fils de Dieu. Et certes, c'est là la plus sublime de toutes les manières de concevoir et d'exprimer l'inconcevable et l'inexprimable ; mais, en fin de compte, c'est un simple anthropomorphisme. Si nous trouvons sublime le mode de la création par la parole, c'est qu'il est emprunté au genre le plus pur de nos œuvres, à nos créations par la parole. C'est nous qui créons par elle ; nous qui parlons nos pensées ; mais Dieu ne parle pas et quand sa volonté crée, elle n'a nul besoin de formules rendues par des organes semblables aux nôtres. Toute sa création gît en ceci : Dès qu'il veut, ce qu'il veut est. Et l'œuvre qu'on appelle des six jours se résume en ceci : aux moments donnés, il s'est trouvé ce qu'il a voulu là où il n'y avait rien, où il n'y avait que ce que dans la langue de l'homme on peut qualifier de ténèbres.

On a fait des anthropomorphismes moins sublimes sur l'œuvre de la création. On a dit qu'avant de faire le monde par un acte de volonté, Dieu en avait conçu dans sa pensée l'idée, le prototype, le paradigme, le plan, en un mot. Les poëtes ont prêté à Dieu leurs imaginations ; les mathématiciens, leurs figures ; les artistes, leurs compas. Tous ensemble, ils parlent d'un architecte ayant besoin de réfléchir, de concevoir un plan, de faire des combinaisons, arrêtant d'avance une sorte de tracé à consulter au besoin ; se réjouissant à la fin d'avoir parfaitement réussi à le

réaliser. Au figuré, tout cela peut se dire assurément, et il n'est pas de page dans la littérature qui le dise d'une manière plus sublime, plus ravissante que les textes bibliques. (Prov. VIII, 22-31.) Cela est pour l'homme plein de vérité, et l'homme procède ainsi ; mais Dieu, non ; car l'omniscience divine, toujours égale, toujours absolue, n'a nul besoin de méditer, de préconcevoir, de calculer. Le calcul est un travail qui demande un effort d'attention pour découvrir du regard un effet projeté dans l'avenir ; mais tout étant présent pour Dieu, rien n'est pour lui reculé dans l'avenir. Il n'a donc rien à y chercher, pas d'effet à y obtenir par une combinaison savamment conçue ou profondément méditée, et il ne faut pas l'égaler aux architectes qui tracent des plans, les méditent, les retouchent, en préparent les moyens, et enfin les réalisent. On a été plus mal avisé encore, quand on a dit que Dieu lui-même est le prototype du monde ; qu'il est le *moi*, et le monde, le *non-moi ;* qu'il est la gloire, et que le monde est un miroir posé en face de l'infini pour le réfléchir.

Sans doute, toute œuvre de Dieu porte en quelque sorte son empreinte et le réfléchit, d'une façon ou d'une autre, à un degré quelconque. Et puisque le monde est de Lui, le monde doit le proclamer son auteur, le monde doit le réfléchir. Mais comment et à quel degré le monde réfléchit-il Dieu ? Qu'on dise, par exemple, du Fils de Dieu qu'il est l'image de

Dieu, qu'il le réfléchit et le représente, rien de plus naturel : comment en serait-il le Fils, s'il n'était pas son image? Mais peut-on dire la même chose du monde ? Certes, ce n'est pas dans le même sens qu'il reproduit ni la substance, ni la nature, ni l'image de Dieu. Et si cela n'est pas, où est la représentation? Uniquement en ce que le monde manifeste les attributs de Dieu, en est l'effet et en montre les effets.

L'idée que le monde est l'image de Dieu est tout simplement une idée absurde, on le voit par ce qu'elle produit : j'entends l'hypothèse, que Dieu est de la même forme que le monde, car l'antiquité a parlé de la forme sphérique de Dieu.

En résumé, le mode de la création est donc un mystère, où, de même qu'en tout, perce pour nous un peu de clarté, une lueur dans une obscurité profonde. La lueur, c'est que la création est un acte de la volonté divine, que Dieu créa en voulant qu'il y eût des existences; que Dieu n'eut qu'à vouloir pour que les choses fussent; que son œuvre porte naturellement, inévitablement le cachet de sa main, et révèle son auteur. Mais est-elle sa pensée métamorphosée en choses, ou sa substance déployée en mille manières diverses, ou son image réfléchie d'une façon quelconque? voilà l'obscurité.

Forte de l'hypothèse que les idées divines deviennent des existences, que sans aucun acte spécial de volonté toute pensée de Dieu se traduit en une exi-

stence, devient une créature, ou un objet, cette théorie proclamait nécessairement une création permanente. Car, d'après cette hypothèse, ou Dieu cesserait de créer, ou il cesserait de penser. Or son existence même ne pouvant être conçue sans une pensée continue, il s'en déduirait nécessairement une création infinie.

Si grossière que soit toute cette théorie, elle semble contenir cependant une vérité attestée par la physique générale. La spéculation moderne recule devant cette continuité ; elle objecte l'observation vulgaire, qui porte à croire qu'il n'y a plus dans l'univers de créations directes ; qu'il n'y a plus que, d'une part, conservation, et, d'une autre, reproduction ou tranformation.

Mais de tout ce qui se passe sur les points extrêmes de la voûte des cieux, les astronomes infèrent au contraire qu'il y a bien réellement sur ces points création continue; qu'il s'y prépare du moins sans cesse des corps, des astres et des systèmes nouveaux ; nous avons vu les motifs de leurs inductions.

La théorie de la création continue, qui paraît d'ailleurs la plus digne de la grandeur divine, si l'homme était juge compétent dans cette question de dignité, semble aider singulièrement à la solution de notre troisième question, à savoir l'époque de la création. Si la création continue à jamais, et si elle n'a pas de limite dans l'avenir, elle ne doit pas en avoir dans le passé : elle n'a pas dû commencer;

elle doit dater d'éternité. On a tranché la question dans ce sens, création perpétuelle, création éternelle. On a dit que Dieu était la force et l'activité absolue; et, l'ayant toujours été, Dieu a dû créer toujours et doit créer éternellement. Le contraire paraît inadmissible. Comment dire de l'Être absolu qu'en un temps donné il est rrivé à concevoir l'idée de créer ce qui jusque-là n'était pas en sa volonté? L'avènement dans sa pensée d'une résolution pareille ressemblerait de sa part à une modification dans son être. Or, rien de ce genre ne pouvant s'appliquer à Dieu, la réalisation du monde n'a été pour Lui ni un commencement de desseins et de travaux nouveaux, ni une ère de nouvelles affections ou d'un gouvernement inaccoutumé.

Sans doute, mais ne sont-ce pas là encore autant d'anthropomorphismes proclamés sous le prétexte d'en réfuter d'autres?

En effet, il n'y a pas de vérité contre la vérité; et il est bien évident que le monde n'étant pas un principe, une chose primitive, une existence nécessaire, n'est pas éternel comme Dieu, et, par cela seul qu'il s'y constaterait, une création continue, il serait établi que toutes les parties ne sont ni de la même date, ni d'éternité. Aussi l'humanité, dans tous les siècles et par ses plus beaux génies, a-t-elle enseigné une création en un temps donné et une certaine œuvre accomplie. La spéculation la plus raffinée, celle qui répugne le plus aux dates, suppose encore, si non

de ces époques de création qui seraient des modifications en Dieu, et que personne n'enseigne dans ce dernier sens, du moins ce qu'elle appelle des *moments*. Je fais ici allusion à ceux qui, en une conception très-pure, distinguent Dieu comme Esprit du monde et vie du monde (Weltgeist et Weltleben), car ces termes ont un sens dans la langue philosophique la moins suspecte de panthéisme. La raison peut parfaitement considérer Dieu comme l'Esprit qui a voulu le monde et qui le mène à ses fins, et comme le principe de la vie qui anime le monde et le met en état de marcher aux fins qui lui sont prescrites [1]. Et puisqu'il faut après tout parler la langue qui nous est donnée, la question de savoir à quelle époque un peu précise remonte la création du système solaire et celle de la fraction de ce système qui nous loge, le globe terrestre, ou même celle de tout autre système qui pourra nous être un peu connu tôt ou tard, peut donc être posée par la cosmologie. Si cette question demeure étrangère à l'Être absolu, au Créateur, qui n'est pas assujetti au rapport de succession, elle regarde de fort près les créatures assujetties à ce rapport. Aussi la spéculation, aidée de l'histoire et de la physique générale, a-t-elle toujours énoncé des conjectures et articulé des chiffres à cet égard. On a cru longtemps qu'il fallait s'en tenir à un chiffre peu

[1] Je prends dans ce sens les deux expressions si bien employées par M. Trendelnburg.

élevé ; on a pensé que la vie du genre humain et sa demeure étaient d'une date assez récente ; que nos textes sacrés n'assignaient à l'origine du monde que quatre mille ans avant l'ère chrétienne. Mais d'abord, cette date n'y est pas inscrite, et une telle nouveauté du monde ne repose que sur une étroite théologie. L'ensemble des existences terrestres, la suite des évolutions de leurs destinées, celle des anciennes littératures et des autres monuments de la civilisation, viennent à l'appui des inductions géologiques et astronomiques pour réclamer une époque beaucoup plus reculée. Ce sont évidemment d'autres dates qu'il faudrait admettre, s'il convient d'en fixer. Les textes sacrés n'en donnant aucune, n'en excluent aucune. Quand on a cru qu'ils indiquaient une époque récente, on a voulu inférer de certains monuments, spécialement du Zodiaque de Denderah, qu'ils se trompaient. On n'a pas craint, dans cette intention, d'assigner une antiquité de quatorze mille ans avant Jésus-Christ à ce dessin, que la critique sérieuse est venue bientôt remettre à l'année cent cinquante de l'ère chrétienne, sa véritable origine. La question ne fera un progrès positif que du jour où l'on aura des faits astronomiques qui soient de nature à dominer ces débats.

Il y a, dans l'univers connu, un globe dont la lumière met dix ans, et d'autres dont elle met vingt-cinq ans à nous arriver. S'il en est qui mettent dix mille, vingt-cinq mille ans, du jour où ils seront dé-

couverts, il faudra leur assigner au moins cet âge.

On a supposé que la science reculera sans cesse l'époque de la création, en raison du progrès que fera l'étude de la nature. Ce n'est là qu'une supposition. Mais dans aucun cas, et quelque date qu'on cherche, la lettre des textes sacrés ne s'oppose à nulle espèce de calculs : les mots *in principio* permettent le progrès le plus fabuleux.

Ce qui est unique encore dans ces textes, qui donnent sur toutes les questions cosmogoniques des idées si élevées, c'est qu'elles semblent indiquer toute une succession d'époques ou d'évolutions créatrices, et que la grande œuvre de la création y est distribuée sur six jours. On a dit que cette distribution a été inspirée par des vues législatives plutôt que par des vues cosmologiques ; qu'on y a introduit, à la suite d'une œuvre de six jours, l'idée de la fatigue, pour amener celle d'un repos périodique consacré à Dieu ; que la célébration du septième jour, qui devint bientôt à son tour le type du repos éternel, du sabbat céleste, a joué un rôle si considérable dans les institutions civiles et dans les usages religieux de Moïse, qu'il a voulu l'introduire jusque dans l'œuvre de Dieu, la création du monde. On a dit qu'en raison même du prix que ce législateur attachait à fonder le jour du repos sur un fait divin, il a fait entrer en six jours toute l'œuvre de Dieu. Mais on a eu de l'esprit à tort. La théorie de la création en six jours n'est pas posté-

rieure à la loi du sabbat, et ce n'est pas l'œuvre cosmologique qui a été calquée sur l'institution civile, c'est l'institution civile qui a été calquée sur l'œuvre cosmologique. On a qualifié l'une d'œuvre divine, l'autre d'institution humaine, pour mieux motiver l'imitation. Mais les textes sacrés ne parlent pas d'une institution humaine. La loi d'un jour consacré au repos, au culte, ou si l'on veut aux choses du monde spirituel, est d'une origine aussi divine que celle du monde matériel. On a eu de l'esprit à tort encore, quand, pour atténuer ce que les mots de repos et de créations successives, appliqués à Dieu, offrent d'impropre, et pour faire disparaître les conceptions de fatigue et de repos, on a proposé cette paraphrase, qu'après avoir appelé successivement à l'existence ce qu'il avait dessein de créer, *Dieu cessa* son œuvre. D'abord, on n'a pas vu que c'était là un anthropomorphisme encore; puis, qu'il ne fallait pas avoir la prétention de faire disparaître du langage des hommes — le langage des hommes. Les anthropomorphismes sont universels en théologie, et nous ne faisons pas autre chose que des anthropomorphismes, même en philosophie. Essayer de dire sur Dieu un mot qui n'en soit pas un, c'est s'arrêter tout court. D'ailleurs, la distribution de l'activité de l'homme, calquée sur celle de Dieu, est moins un anthropomorphisme qu'un théomorphisme d'une nature sublime, que l'homme n'a pas plus fait qu'il ne s'est fait à l'image

de Dieu. Divinement enseigné sur lui-même et se concevant à l'image de son Créateur, il a dû concevoir aussi son œuvre à l'image de l'œuvre divine. Tel maître, tel serviteur, a été sa maxine naturelle, et les textes sacrés nous donnent cette théorie légitime : l'œuvre divine, la création, est successive, formant un ensemble complet et clos en un moment donné. L'œuvre humaine doit être successive aussi, formant comme elle un ensemble complet et clos en un temps donné. Et alors viendra le jour du repos, le sabbat de l'éternité.

CHAPITRE VI.

Du but, des lois et du gouvernement du monde matériel. — Téléologie et théodicée.

I. — *Le but.*

On appelle but de l'univers la fin ou les fins suprêmes pour lesquelles le monde a reçu l'existence.

On dit d'une part, si l'univers est l'œuvre de Dieu (et il ne saurait ne pas l'être), il doit avoir un but digne de Lui et y aboutir ; toutes les mesures doivent être prises à cet effet. On dit, d'une autre part, la théorie d'un but ou d'un plan combiné pour que ses forces aboutissent à un but harmonieux, est une abstraction, une idée générale sans contenu. L'univers ne saurait même avoir de but général, chaque chose y en ayant un : rien n'y étant sans qu'une volonté spéciale l'ait voulu pour atteindre un résultat spécial, il en est de l'ensemble comme d'une cité où chaque édifice a son but, tandis que la ville elle-même en a si peu que, les édifices ôtés, il n'en reste rien. Le but de chaque objet admis, il n'y en a pas de général.

Mais d'abord, ce raisonnement est faux. Car dire

d'une cité qu'elle n'a pas d'autre but que ceux de chacune des maisons qui la composent, autant vaut dire qu'un État n'a pas d'autre but que ceux des communes qui le forment; que celles-ci en ont un, mais que l'État n'en a pas, puisque, les communes ôtées, il ne resterait rien qu'on pût appeler État. Il est évident au contraire que l'État a un autre but que ses communes, but auquel toutes concourent, puisque c'est à lui que toutes doivent la protection, la sécurité, la gloire et en grande partie la prospérité matérielle ou morale dont elles jouissent. La cité a un but général tant que ses maisons existent; l'État un but général tant qu'existent les cités. L'univers peut donc avoir un but général encore, quand toutes ses parties auraient chacune le leur. Il y a même cette différence en faveur de l'univers, que toutes ses forces sont invariablement soumises à des lois parfaites, qu'il n'y a pas dans son empire de déviation, de faits de violation ou de trouble semblables à ceux qui ont lieu dans le monde humain et dans la cité, où tout est tâtonnements et changements, révolutions et réformes, tandis que dans le but que veulent les forces de la nature, il n'y a que régularité et perfection. Toujours respectées, elles demeurent toujours les mêmes; et si profondes que soient les révolutions du monde, les cataclysmes passés, les mêmes lois règnent encore et font marcher tout ce qui est vers le même but qu'auparavant.

Le but de l'univers n'est donc pas plus une simple abstraction que le but d'une cité ou celui d'un État. Et de ce que, dans le sein d'une chose aussi bornée qu'une commune, ou un empire, chacune des parties qui les composent a son but, il est juste d'induire que chacun des grands corps dont se compose l'univers a sa mission propre, que chacun en remplit une à l'égard des corps voisins et que chacun en remplit une troisième dans l'ensemble de la création.

Comme il ne s'agit ici que du monde physique, et nullement des êtres qui ont une mission morale à y remplir, la question ne paraît pas très-compliquée.

Elle est pourtant assez difficile encore, même en l'état actuel de la cosmologie, pour que l'avis d'un philosophe ancien, qui a dit, « Les Dieux n'ont pas voulu que les hommes connussent le divin de la nature, » soit aussi le nôtre. Seulement, ce que les hommes aimeraient toujours le mieux à savoir et ce qu'ils aiment le plus à discuter tant qu'ils ne le savent pas, c'est précisément ce *divin*. Et comment nous en défendre? Tout nous y excite, et la vue de l'univers nous persuade évidemment que son auteur aime à nous parler du sein de tant de magnificences. S'il a l'air de tenir ses desseins élevés au-dessus de notre intelligence, du moins il montre à nos yeux les splendeurs de sa puissance créatrice; et toutes ses mesures sont prises pour qu'elles se révèlent et se dévoilent toujours plus éclatantes à nos hommages. Sans cesse

l'univers sollicite lui-même nos méditations par les découvertes incessantes où il appelle notre intelligence ravie de ses succès ; et c'est à tort si quelquefois une idée de découragement imprime sa gêne à nos recherches. En effet, la pensée que, même dans nos efforts les plus soutenus, nous resterons toujours au-dessous des plans que l'Être infini veut réaliser dans l'immensité de son œuvre et qu'il ne faut plus s'en occuper, puisqu'on ne saurait le faire avec fruit, essaie souvent de prévaloir. Et pourtant nous ne cessons pas pour cela de maintenir à l'étude un problème qui surgit sans cesse. Nous allons même plus loin, si ce n'est dans nos solutions, du moins dans nos aspirations : nous cherchons le but du monde moral, si ce n'est de son ensemble, du moins de celle de ses parties qui est donnée à notre appréciation spéciale. Or quand il s'agit des œuvres de l'homme, du but qu'elles se proposent et des motifs qui les inspirent, nous nous croyons en état de juger. Notre confiance est même telle que parfois rien n'arrête la témérité de nos oracles : l'avenir y entre comme le présent, et l'œuvre de l'humanité, comme celle des individus. Cela étant, se décourager tout-à-fait quand il s'agit de l'œuvre de Dieu, et laisser paralyser notre élan par notre amour-propre, de crainte que nos pensées ne restent trop au-dessous de celle qui a présidé à l'ordonnance de l'univers, serait d'une inconséquence sensible. D'ailleurs on ne saurait se

faire aucune idée du but de la création morale sans aborder le but de la création matérielle. Mais, on le comprend, il se présente à ce sujet des questions très-difficiles, toutes insolubles à la rigueur, et voulant être traitées avec une délicatesse extrême, mais toutes inévitables.

Ces questions sont celles-ci. Chacune des parties de l'univers, et chacune des existences de ces parties, a-t-elle son but propre? Ou bien tout l'ensemble, mondes, fractions de mondes et individualités, est-il fait pour un seul but et d'après un seul plan? Si c'est pour un plan général, est-il de nature purement physique, ou purement morale, ou mixte? S'il est purement moral, s'étend-il seulement à une partie de ce qui est, ou bien à tout ce qui est dans l'univers? L'univers est-il fait de manière à ce qu'il puisse l'atteindre? Le but atteint, son existence sera-t-elle finie?

Voilà les problèmes. Or nous sommes intéressés dans les solutions, non-seulement à titre d'observateurs ou de spectateurs, nous y sommes impliqués comme acteurs. Nous y figurons nous-mêmes pour beaucoup, par tout ce que nous sommes. Nous faisons partie de la création avec toute notre personne et avec chacune de nos forces; nous ne sommes pas soumis seulement à la nature et à ses lois, nous concourons nous-mêmes à sa fin avec nos forces physiques, nos facultés intellectuelles et nos œuvres

morales. Toute notre destinée est engagée dans la marche générale de l'univers, et le but de celui-ci est la règle de la vie humaine. Ici donc la spéculation devient un souci personnel.

Cependant on s'est égaré bien gratuitement lorsqu'en cherchant le but de l'univers physique on a fait de l'homme le centre de tout, et quand on a dit le monde fait pour être le moyen et le théâtre de notre bonheur. Confondre les fins de la vie humaine avec le but de l'univers, c'est nous mettre au-dessus de tout ce qui est. Or nous ne sommes qu'une partie à ce point faible du tout, que partout nous nous y sentons comme perdus dans l'immensité. Sans doute il nous est permis de prendre aussi les fins de la vie humaine pour un des buts de la nature, puisque la vie d'une race tout entière est quelque chose de considérable même dans l'immense ensemble des existences ; mais confondre les fins morales de l'homme avec celles de l'univers, ce serait une véritable folie, et mettre avant tout notre bonheur en serait une autre, puisqu'après tout l'existence terrestre n'est que le début de la vie de notre race.

Ce qui serait étrange de notre part, ce serait de faire de l'univers, pour la satisfaction de notre amour-propre, ce que le Chinois fait du globe terrestre pour la satisfaction du sien, le centre de tout. Ce qui serait plus qu'étrange, ce serait de dire que l'univers est créé pour nous. Si l'on se borne à dire que la terre

est faite pour être la demeure de la race humaine, que l'homme est créé pour cultiver le globe et pour en embellir la surface, en raison de sa propre multiplication, on est dans le sens pur de la question, et le fait est vrai. La terre nous sert de demeure, et tout y semble disposé pour le service de l'homme. Les atomes de la matière y sont groupés pour nos besoins. Il fallait à l'homme du fer, du plomb, de l'or, de la pierre, de l'argile et du sable, de l'air et de l'eau; tout cela s'y trouve. Son corps devait être composé d'os, de chair et de sang, et d'une foule d'autres choses, et tout ce dont il se compose se rencontre dans l'atmosphère, sur la surface du globe ou dans ses entrailles. Tout y semble donc calculé pour l'homme, son usage, son agrément, ses études; si bien que si certaines choses y manquaient, sa destinée serait tout autre. Qu'on supprime par exemple le fer, dont il fait l'instrument le plus complet de la civilisation, et aussitôt sa puissance serait déchue. Mais est-ce là toute la vérité, et l'homme n'est-il pas fait aussi bien pour la terre que la terre pour l'homme? Voyez plutôt ce qu'elle a gagné par ses soins, ce qu'elle y gagne chaque jour encore; ce qu'elle gagnera surtout quand notre chiffre sera complet et quand nos rangs seront serrés sur la totalité de sa surface. Il est donc certain que la race humaine a, sur le globe qu'elle habite et pour ce globe qui est en rapport avec tous les autres, une mission purement physique. Toutefois n'allons pas

en conclure que l'homme est fait pour sa demeure : faisons-en abstraction, admettons au contraire tout simplement l'inverse, et disons que la terre est faite pour être la demeure de l'homme, le théâtre de son œuvre. Et puisque tous nos arts et toutes nos sciences sont le résultat de ces trois choses, de l'organisme du globe, de l'organisme de notre intelligence, de l'organisme de notre corps et particulièrement de notre main (V. l'ouvrage anglais *The hand*), affirmons hardiment que tout, sur la demeure de l'homme, a été fait pour lui. Mais à cause de cela même il faudra bien admettre que les autres globes ont été faits chacun pour leurs habitants aussi, et aucun ordre d'êtres ne devra s'imaginer qu'il est, lui, le centre de l'univers, ni même s'imaginer non plus, qu'aucune partie de l'univers soit affectée exclusivement à une classe d'êtres quelconque.

Si la terre, par exemple, a été mise à la disposition de l'homme, il n'en faut pas conclure qu'elle a été faite pour lui. D'abord, elle est peut-être là pour elle-même ; puis pour tout ce qui s'y trouve, et enfin pour l'ensemble de ce qui est. En tous cas, elle est en rapport avec des corps auxquels ses habitants sont plus étrangers qu'elle. Elle a donc une toute autre mission encore que celle de loger des milliards d'êtres fort divers ; et puisqu'elle concourt à l'harmonieux balancement de l'ensemble des sphères, il est absolument faux de dire que l'homme est le but unique de son

existence. Or, si c'est une aberration ridicule de penser que le globe terrestre n'a été créé qu'en vue de l'homme, c'en est une bien plus absurde de le penser de l'univers. Il y a plus, s'il est des raisons qui nous portent à croire que notre globe cessera d'être quand l'homme cessera d'y demeurer, et que leur mission réciproque finira ensemble, il est un autre ordre de considérations qui amènent des conclusions fort différentes.

Des révolutions profondes, de véritables métamorphoses ont changé successivement, à des intervalles considérables, la nature extérieure de notre globe, la distribution de ses mers, de ses montagnes, de ses rochers, de ses couches de terre, de ses végétaux et de ses animaux. D'autres révolutions peuvent changer encore l'état actuel, et des révolutions analogues se renouveler plus d'une fois. Elles peuvent enfin rendre ce globe propre à la demeure d'un autre ordre d'êtres très-supérieurs à l'homme. Or en face de ce point de vue, il serait tout-à-fait téméraire de nous déclarer nous seuls le but de la création terrestre.

La même observation doit se faire à l'égard des autres sphères célestes et de leurs habitants actuels.

Toutefois, si nous commençons toujours un peu par nous et rêvons de nous, nous sentons bien que s'il est quelque chose pour nous, rien n'est pour nous seuls, ni par nous. Ce qui nous préoccupe d'abord à juste titre, c'est la question du Créateur, c'est sa

personne, sa pensée, son dessein, et toujours nous commençons, comme s'il s'agissait de nous, par chercher ce dessein dans son intérêt et cette pensée dans sa grandeur. Et avant tout nous lui prêtons, en face de sa magnificence, l'idée d'en faire ressortir sa gloire. Or, sans nul doute, le but final de l'univers sera la glorification de Dieu par tout ce qui est, les Saintes-Ecritures le disent. (V. Isaïe XLIII. 7.) Toutefois, puisqu'il ne s'agit pas du monde moral et des êtres appelés à le glorifier en adorant ses perfections ou en les imitant ; puisqu'il ne s'agit que du rôle physique, des corps matériels et de la fin pour laquelle il les a faits, il faut d'abord faire abstraction de ces idées de gloire personnelle pour ne s'attacher qu'aux fins physiques. Le résultat final de la création est nécessairement la gloire de Dieu par celle de tout ce qui est ; et par cela seul que tout y est l'œuvre de la perfection suprême, tout y doit aboutir à la glorifier ; mais quand il s'agit de Dieu, il ne saurait y avoir de motifs d'égoïsme, d'amour-propre personnel, et l'on n'y doit ni chercher ni trouver rien qui trahisse un dessein de cette nature. Il faut donc s'en tenir à cette vérité, que le monde est la réalisation d'une idée divine et que la réalisation d'une idée parfaite doit aboutir en dernier lieu à la perfection.

Maintenant vient la question de savoir si le monde va de lui-même à son grand but, au seul nom de ses forces, ou bien s'il y est conduit ; si ses forces obéis-

sent réellement à des lois, les lois à un législateur, et si ce sont les lois qui gouvernent ou si c'est le législateur qui règne par elles.

II. — *Les lois ou le code de la nature.*

On appelle lois de la nature la manière dont les forces cosmiques gouvernent les choses et les règles qu'elles semblent y appliquer.

Le code de la nature est l'ensemble de ces lois et de ces règles. On sait que Buffon dit la nature dépositaire des décrets de Dieu ; et les naturalistes ajoutent volontiers, d'après un mot de Montesquieu, que les lois de la nature sont les rapports nécessaires des choses. Mais d'abord cette définition est mauvaise en politique, puisque les lois des peuples, loin d'être les rapports nécessaires des choses, ne sont d'ordinaire que des dispositions très-arbitraires et n'en sont pas moins des lois, et que loin d'être constantes, comme elles le seraient si elles étaient une chose nécessaire, elles ne font que changer sans cesse. Ensuite cette définition est encore plus mauvaise en cosmologie, puisque les lois de la nature, quoique venues de Dieu, permanentes et invariables, ne sont pas non plus les rapports nécessaires. Constantes dans l'état actuel du monde, leur nécessité est si relative qu'on ne peut les qualifier d'éternelles en aucune façon. Elles ne sont pas nécessaires dans leur

origine puisque Dieu les a émises en vertu de sa liberté la plus absolue, et elles ne sont pas nécessaires dans leur durée, puisqu'il les changerait à l'infini si tel était son bon plaisir. Sans doute, elles ont sur les lois politiques cet avantage, que si celles-ci ne sont que des règles très-variables, tracées souvent par des hommes aveugles, capricieux ou despotiques, et toujours par des hommes très-faillibles, elles sont, elles, l'œuvre invariable et parfaite d'un législateur infaillible et suprême. Mais, si invariables qu'elles soient, les lois de la nature ne constituent point cette sorte de fatalisme qu'elles impliqueraient à titre de rapports nécessaires, et si chaque chose s'y fait d'une manière certaine et constante, en vertu d'une puissance inhérente à la nature elle-même, tout s'y fait aussi en vertu d'une idée suprême et d'une volonté qui est toujours souverainement libre.

C'est là, dans une idée suprême et dans une volonté souverainement libre, que se trouve la loi des lois.

Et j'ajoute maintenant que ce mot de loi appliqué à la nature ne peut être pris qu'au figuré. Des deux choses qui forment ce que nous venons d'appeler la loi des lois, l'idée suprême et la volonté absolument libre, aucune n'est réellement une loi. Dans l'ordre des choses humaines, pour qu'une idée ou une volonté devienne une loi, il faut qu'elle soit formulée ou exprimée sous forme de règle. Rien de ce genre

ne s'applique à l'idée ou à la volonté divine, qui est de sa nature même la. norme et la règle de tout ce qu'elle a créé. On peut bien dire que les lois de la nature sont les normes ou les règles d'après lesquelles les forces physiques font l'œuvre de Dieu dans l'univers ; mais quoique tout le monde parle de ces lois comme si elles étaient écrites dans ce qu'on appelle le code de la nature, chacun sait que c'est là une simple figure. Si les lois de la nature sont écrites quelque part, ce ne peut être ailleurs que dans la pensée divine, où toutefois nul n'imagine rien d'écrit. Il n'y a jamais eu rien de statué sur la nature et il n'y a jamais eu rien de délibéré à son sujet. On a demandé, il est vrai, si le code de la nature a été arrêté une fois pour toutes dans la pensée de Dieu, ou si Dieu s'est réservé sa liberté tout entière pour chaque instant à venir, et si, dans ce cas, le code de la nature ne risquerait pas de se modifier? Mais quand même il aurait été arrêté une fois pour toutes et *décrété* à tout jamais, le mot *décrété* ne serait encore qu'une figure, et le mot *arrêté* n'impliquerait pas ce qu'il est impossible d'appliquer à Dieu, une délibération. Pour que sa volonté fût la loi du monde, Dieu n'a pas eu besoin de la délibérer.

On a demandé, encore, si Dieu a fait de sa volonté en faveur de la nature une sorte de délégation permanente, ou bien s'il l'y maintient lui-même toujours présente, toujours active en chaque chose.

Dans le premier cas, son intervention dans le jeu des forces physiques, tant que durera l'univers actuel, y serait une anomalie, une exception, un miracle.

Dans le second cas, elle y serait la vie, elle y serait la règle.

De ces deux hypothèses, la première impliquerait à nos yeux une sorte d'abdication divine, et ferait de la Providence une affaire une fois faite, c'est-à-dire une simple création; la seconde constituerait, à notre avis, une sorte de préoccupation fatigante pour la divinité incessamment sollicitée de toutes choses. Ni l'une ni l'autre n'est donc seule admissible pour la raison.

Et en effet, ces hypothèses exclusives, nées de l'ambitieux désir de forcer la Providence à procéder d'après nos dilemmes, sont exclusives de toute bonne théorie. La vérité des choses est plus simple.

Le code de la nature n'étant pas autre chose que la volonté divine, l'Auteur de l'univers y intervient si naturellement que la marche de la nature n'est que la perpétuelle réalisation de sa pensée, pensée que nous avons la prétention de distinguer en actuelle ou en éternelle, mais qui est en elle-même toujours actuelle, toujours éternelle, toujours toute-puissante, omniprésente et omnivivifiante. Les lois de la nature ne sont réellement que ses manières d'agir par les forces qu'il a semées ou qu'il sème dans l'univers.

D'un autre côté, la régularité des phénomènes montre que les forces qui les produisent suivent dans leur jeu un ordre, non pas arrêté, par voie de délibération, mais constant en sa perfection ; des règles permanentes, non pas décrétées, mais voulues une fois pour toutes et toujours. Grâces à ces forces, les choses qu'elles animent, marchent comme des machines vivantes, si cette figure est permise ; et elles impriment cette marche à tout ce qu'elles produisent. Puissances aveugles elles-mêmes et puissances matérielles, mais puissances dans la main de Dieu, elles sont à ce point éclairées et si bien conduites qu'elles ne se détournent, ni ne s'affaiblissent, ni ne se dérangent ; qu'au contraire, elles reproduisent sans cesse les objets qu'elles ont à produire ; puissances privées d'intelligence, elles se conforment à ce point au but déterminé qui leur est tracé que, sans en avoir conscience, elles y amènent le tout.

Evidemment, si telle est leur œuvre, c'est que telle est la mission qui leur a été donnée et qui leur est maintenue par l'intelligence législatrice, sans que jamais elles puissent s'en détourner ni arbitrairement, ni involontairement.

Mais se conçoit-il une machine vivante ?

Les difficultés seraient plus insolubles encore, si la nature était une machine morte ; mais le monde n'est ni une machine morte, ni une machine vivante. Au contraire, ce sont ici les deux lois fondamentales de la

nature, que rien n'y est arbitraire, que rien n'y est mécanique. Et c'est alors qu'on approche peut-être le plus de la vérité, quand on définit les lois du monde avec Malebranche : *l'accord de tout avec un certain ordre qui n'est autre chose que la pensée divine.* A la vérité c'est du monde moral que parle ainsi le plus mystique de nos métaphysiciens sensés ; mais il ne sépare pas ce que Dieu n'a pas divisé, et il ajoute : *Les forces de la nature et les lois de l'univers ne sont autre chose que la pensée et la vie rayonnant dans l'immensité de ce qu'on appelle sa création.* C'est à cette élévation qu'il faut se maintenir, et dans ces termes généraux qu'il convient de s'exprimer quand on veut rester dans le vrai sur une question aussi haute.

III. — *Les lois générales et les lois particulières.*

On distingue les lois de la nature en universelles ou fondamentales, et en spéciales ou secondaires. Mais toutes ensemble, elles forment un code peu volumineux en comparaison des codes politiques, codes de tâtonnements appelés d'ordinaire à régler quantité d'imperfections et d'essais, à réparer toutes sortes de fautes commises et à prévenir des révolutions de tous genres.

Le code divin, qui est la perfection et qui demeure immuable, peut se résumer en cinq règles universelles très-précises.

1° Tout, dans l'univers, est en mouvement perpétuel, quoique la force d'impulsion, cause du mouvement de tout, soit un mystère, comme toute question d'origine ou de commencement.

2° A chaque corps est assigné un espace spécial, une marche propre, une orbite ou une destinée particulière, qui lui permettent le déplacement nécessaire, sans déranger aucune des autres destinées et qui s'enchaîne dans le tout de manière à servir le système général.

3° Malgré la prodigieuse consommation de forces nécessaire pour produire le mouvement de tout, sa continuité régulière est assurée par la perpétuité de ces forces; à la perpétuité des forces mécaniques s'ajoute la reproduction permanente des forces organiques de telle sorte que tout puisse aller toujours, et qu'il n'y ait pas de raison pour que le mouvement cesse, que l'équilibre se dérange. Au contraire, le cours et l'ordre de l'univers sont assurés, sinon à perpétuité, au moins pour toute la durée de la nature:

4° Les transformations permanentes auxquelles tout est assujetti, et qui sont, les unes douces au point d'être imperceptibles, les autres brusques au point d'offrir des cataclysmes, sont aussi motivées et aussi régulières les unes que les autres, et dans la nature entière, il n'y a ni des exceptions, ni des anomalies, ni des révolutions véritables ou non voulues du législateur, en un mot, point de place pour le hasard.

5° Malgré cette transformation des individualités, la nature conserve les espèces, sinon d'une manière absolue, du moins d'une manière générale.

Que ces lois abstraites, induites des faits, ne sont que des faits, mais aussi que ces faits sont universels, cela est évident. Que jusqu'à présent il ne s'en est pas révélé d'autres du même caractère, c'est reconnu de même. Que du moment où il s'en manifesterait de contraires, ce code serait à modifier sur-le-champ, cela est certain encore, et il serait peut-être téméraire de prétendre, dès à présent, que l'énumération de toutes les lois générales de la nature est complète, qu'on ne peut plus désormais les multiplier.

Celles qu'on proclame aujourd'hui n'en inspirent pas moins une confiance absolue.

Déjà, à côté de celles que l'on considère comme fondamentales, on en distingue cinq autres qu'on appelle secondaires, mais qui sont essentielles encore et qu'on proclame universelles avec la même assurance.

1° La nature suit depuis son origine et d'une manière continue la marche qui lui est tracée, sinon à perpétuité, du moins pour un temps indéfini.

2° Sa marche est dirigée de manière qu'elle ne puisse pas en suivre d'autre, de quelque force propre qu'elle soit douée, de quelque façon qu'elle soit animée, ou quelque violence qui lui soit faite de la part des puissances qui ont la faculté d'intervenir dans son

jeu, l'homme, par exemple, car ces puissances n'ont pas le pouvoir de rien altérer aux règles qui président à son cours normal.

3° Pour chaque chose qui se produit dans la nature, il y a raison suffisante en elle-même, sans que par là on entende dire que chacune ait aussi en elle la cause primordiale de cette raison.

4° Dans sa marche normale, elle obéit d'une façon générale à une loi d'homogénéité, d'affinité et d'analogie, qui ne veut pas que les êtres ou les objets soient multipliés en dehors de certaines limites ou sans nécessité, comme nous disons, telle étant au contraire leur ressemblance qu'on peut en faire des familles, des ordres, des classes, des espèces (loi de spécification).

5° Malgré ces affinités, la nature ne produit que des individualités, si bien que tout en les classant en catégories pour certaines ressemblances, on voit parfaitement en elles de telles différences qu'à la rigueur il n'y a que des êtres particuliers.

La dernière de ces lois semble donc contraire à la précédente, à la loi de spécification, et pourtant elles n'en sont pas moins universelles toutes deux. En effet, la nature, tout en suivant des types et en produisant des caractères communs, ne suit pas la marche uniforme du mécanisme ; elle enfante une variété à ce point indéfinie qu'il n'y a jamais identité dans ses produits, et elle place partout à côté des signes de

l'homogénéité et de la spécification, ceux de l'*individuation*. C'est donc une loi pour tous les êtres de l'univers, y compris la race humaine, qu'il n'y a pas de type absolu, comme il n'y a pas de monde pétrifié. Ainsi le type de l'homme est dans tout homme, mais l'homme type n'existe pas.

Après ce second ordre de règles générales, il en est un grand nombre d'une nature plus spéciale et qui sont les attributs des forces de certains corps plutôt que les lois qui président aux rapports de ces forces et de ces corps. Mais telles sont ces puissances, qu'on peut leur donner aussi le nom de lois de la nature.

Nous en citerons quelques exemples.

1° En vertu de la loi d'harmonie, les forces qui s'harmonisent ont pour effet de s'exciter et de s'accroître mutuellement, tandis que celles qui sont en désaccord, se troublent réciproquement au point de se paralyser ou même de se neutraliser absolument.

2° En vertu de la loi de substantialité, la substance de la matière ne peut ni naître ni périr ; elle se transforme mais ne s'anéantit pas.

3° En vertu de la loi de réciprocité dynamique, la réaction est égale à l'action.

Que si l'on descendait aux attributs des forces de certains corps particuliers, on trouverait encore une quantité de procédés ou de manières d'agir qu'on pourrait qualifier de lois. On formerait, par exemple, tout un petit code des seules lois des phénomènes ma-

gnétiques, on le sait. Si du règne dit minéral on passait au règne végétal, on y verrait les formes du développement de la plante et celles du jeu des forces fructifères varier à ce point, d'espèce en espèce, qu'on ferait un volume considérable des lois qui les gouvernent. On en ferait un des seules règles à suivre dans la taille des arbres fruitiers. Là, dans ce domaine accessible au vulgaire, on parle de hasards et d'accidents à mettre à profit, de ruses et de violences à pratiquer à l'égard de la nature, mais on se flatte. De même que dans l'ordonnance de l'univers il n'y a que de l'art, il n'y a dans la nature que de l'ordre, que de la causalité, que des causes finales : chaque chose y est faite pour un effet et pour son effet, le pommier pour porter des pommes, le poirier pour porter des poires. Et nul ne le sait mieux que l'homme vulgaire qui greffe et qui taille. Rien ne se fait sans une force suffisante, aucune force ne fonctionne si ce n'est sous une loi et pour un effet, c'est-à-dire un but. Et la raison suprême seule a pu, sous le double point de vue de l'ensemble et du particulier, mettre en tout les forces et les lois nécessaires pour que chaque chose produise son effet, atteigne son but. L'enchaînement est immense. Chaque phénomène est amené par un autre, à ce point qu'il est difficile de dire où est le commencement, où est la fin. Tout se lie, et il y a lieu de dire, non-seulement que tous les phénomènes tiennent à des forces, toutes les forces à des lois, toutes les lois

à une idée suprême, la loi des lois, mais encore que rien ne se tient mécaniquement, de telle sorte qu'un rouage venant à manquer, toute la machine doive s'arrêter. Il est, au contraire, des manquements, des extinctions et des ruptures ; il est même des destructions et des cataclysmes, si bien qu'à chaque instant et partout il apparaît des apparences de défectuosité. Il est des forces qui n'aboutissent pas, des semences qui ne produisent pas de germes, des germes qui ne portent pas de fruits, des fruits qui ne vont pas à maturité, et des fruits mûrs qui sont des poisons. Il se présente des phénomènes contraires à ceux qu'on attendait légitimement, et des forces de salut qui amènent la destruction. La pluie vient inonder au lieu de rafraîchir et noyer au lieu de féconder ; la chaleur, dessécher et brûler au lieu de faire germer et mûrir. En un mot, il est, non-seulement des avortements et des non-valeurs, mais des déviations et des dévastations violentes, qui semblent avoir la mission de braver l'ordre et de violer la loi. Et, cependant, tout cela ne dérange rien à la marche réglée de la nature. Tout cela, considéré dans l'immensité de l'espace, des phénomènes, des effets et des causes, ne forme réellement, s'il est permis d'y appliquer une expression vulgaire, que des tempêtes dans un verre d'eau et des tempêtes bienfaisantes. Les fureurs de l'Océan, qui semblent tout bouleverser et mettre fin à la paix des éléments, n'y portent qu'un trouble prévu,

voulu, utile, qu'un mouvement nécessaire, et après comme avant, les forces ou les lois de la nature restent les mêmes.

IV. — *La normalité et les anomalies. La tératologie.*

Nous l'avons dit, l'univers ne saurait être comparé à une machine. Toute machine se dérange. Or dans la nature, tout ce qui a l'air de se déranger se répare de soi-même d'une manière si admirable que le prétendu dérangement y est un progrès. C'est que tout s'y tient et que tout s'y soutient; tout y tient au suprême et le suprême y soutient tout.

En effet, si compliqué et si varié que soit l'ensemble des faits, des existences, des forces et des mouvements qui y font circuler la vie, chacun d'eux, selon ses fins et ses effets, suit les voies que demande l'harmonie générale. Et cependant la nature n'a pas pour loi unique un enchaînement uniforme de faits nécessaires. Les faits y sont contingents comme les existences, et si tout y est établi par la puissance créatrice en conformité des fins de l'univers, rien n'y est de soi ni pour soi. Rien n'y est non plus fatalement. Dans cette succession si immense, il y a, au contraire, des phénomènes qui sont de véritables déviations, des exceptions à la marche générale, à la régularité ordinaire, et ces phénomènes méritent peut-être une attention plus spéciale encore que les autres. Peut-

être aussi permettent-ils de jeter sur la marche de la nature un regard plus profond.

On appelle normalité la marche ordinaire, la condition commune des choses.

Les déviations contraires à la normalité, qu'elles aient lieu par voie de dégénération ou d'altération, d'affaiblissement ou d'exubérance, s'appellent anomalité, anomalie, monstruosité.

Ces phénomènes se distinguent aisément et complétement d'un autre ordre de déviations, c'est-à-dire de ces exceptions non voulues et de ces dérogations voulues qui se nomment, les premières, des prodiges, les secondes, des miracles.

Les déviations, dont nous avons à parler d'abord, révèlent dans la marche des forces cosmiques, non pas des modifications capricieuses voulues par la nature elle-même, mais des perturbations internes ou externes, qu'on peut qualifier d'involontaires, et qui sont motivées par des raisons accidentelles. Toutefois, si accidentelles qu'elles soient, ces raisons sont suffisantes pour expliquer les phénomènes qu'elles produisent ; ces phénomènes sont parfaitement motivés, justifiés, légitimes, inévitables même. Car tout ce qui apparaît dans la nature est toujours parfaitement motivé. Il n'y tombe pas une goutte d'eau sans cause; il n'y bouge pas un grain dont le mouvement ne soit forcé. En sa vaste sphère, il y a beaucoup de cas qu'on peut qualifier d'accidents, il n'en est point

qu'on puisse appeler des hasards. Le hasard, dans un monde où tout ce qui se passe a une raison ou une cause qui ne peut pas ne pas produire ce qu'elle produit, le hasard est une conception absurde.

Toutefois, si la nature est un jeu réglé avec art, elle ne suit pas une marche monotone. Elle apporte dans l'immensité des phénomènes produits par le même mouvement et des forces soumises aux mêmes lois une variété infinie, et dans des êtres ou des existences très-analogues, au sein de toutes les différences auxquelles elle se plaît, elle aime à jeter de véritables nouveautés et même des anomalies qui ont toute l'apparence d'irrégularités capricieuses.

Chacune de nos sciences en compte une multitude. L'astronomie rencontre à chaque pas des lenteurs et des retards, des inégalités et des modifications d'orbite, qui d'abord frappent d'étonnement, mais auxquelles on s'habitue comme à la chose du monde la plus simple. A son tour, l'histoire naturelle trouve, dans les êtres organiques comme dans les choses inorganiques, des monstruosités sans nombre, et la race humaine en offre encore plus de variétés qu'aucune autre. Toutes motivées par les forces qui les produisent, les unes ont pour raison l'insuffisance, les autres la surabondance des forces, d'autres encore un obstacle, un embarras, une opposition apportée au jeu régulier et au développement naturel. La preuve qu'il y a monstruosité n'est pas seulement dans

la forme anormale, elle est encore dans le fait, qu'elle surprend l'observateur, bien qu'il la comprenne et s'explique parfaitement l'action qui l'a produite. Car, qu'il y a une raison pour tout, c'est ce que cette *tératologie* fondée de nos jours par Geoffroy Saint-Hilaire, Serres, Brechet, Mechel et Tiedemann, et que tout le monde distingue de la tératologie fabuleuse des anciens, a parfaitement démontré. Ce n'est donc ni un désordre, ni une puissance aveugle qui éclate dans ces faits, c'est un ordre particulier, soumis à des règles aussi constantes et aussi précises que les autres, et qu'il importe d'étudier autant. En effet, la prétendue anomalie est fréquente; mais c'est une véritable anomalie, une prétérition réelle de la loi commune.

Il faut distinguer, de l'anomalie, la différence. La différence dans l'analogie, la nuance dans le type, est la règle. Le type n'est pas une fiction, mais il est une abstraction, une idée. Il préside à tout et s'imprime à tout, mais ne se reproduit en rien; il se révèle partout, mais ne se montre nulle part, maître respecté, mais invisible. S'il se reproduisait absolument, il n'enfanterait que des identités, des existences que rien ne distinguerait les unes des autres. Or, la loi de la création est précisément, non pas le contraire, c'est-à-dire l'opposé de toute ressemblance, mais la possibilité de la distinction, la réalité des nuances. Pour qu'un être, une existence, une créature soit dans la légalité

de la création, il suffit qu'elle soit dans cette condition. C'est là sa normalité. Et malgré toutes les déviations, les anomalies, les monstruosités qui apparaissent sans cesse dans la nature, la normalité est la règle. Mais c'est sous la loi de la diversité. Or telle est cette diversité, qu'elle va jusqu'à la non-identité de deux êtres quelconques. La variété est illimitée, la non-ressemblance, absolue. Aucun individu n'a paru avant nous qui nous fût identique ; aucun ne paraîtra jamais dans l'avenir qui le soit. Il y en a toujours d'autres. Telle est, non pas le droit, mais la loi de l'individualité. Et la variation est infinie en vertu de la génération naturelle ; les forces et les lois de la nature se refusent à toute autre combinaison. L'ordre de l'univers, loin de n'être qu'une reproduction constante, est une production constamment variée, différenciée, nuancée. Et il faut bien admettre qu'une loi de modifications, de variations infinies ; est imposée primitivement à tout son jeu, puisqu'elle ne fournit jamais deux choses identiques.

Il faut faire un pas de plus et reconnaître la présence directe dans la nature d'une volonté ou d'une loi qui explique cette régularité si constante sous certains rapports, si variée sous tous les autres ; il faut admettre la présence directe d'une force ou d'une puissance suffisante pour réaliser cette volonté ; il faut admettre enfin la présence directe d'une idée qui conduise cette puissance. De même que les forces

émanent toutes d'une source première, de la puissance créatrice, et ne sont pas autre chose que la puissance créatrice, de même les lois de la nature ne sont pas autre chose que la pensée législatrice. Aucune des lois de la nature n'exclut l'existence de cette pensée ; toutes la présupposent.

V. — *Le gouvernement du monde. La Providence divine.*

Les lois de la nature n'étant qu'une abstraction, on n'aurait non plus qu'une idée abstraite de la marche de l'univers, si l'on s'arrêtait à elles sans remonter à celui qui en est le principe. A moins de s'élever à la pensée qui est la véritable loi, la véritable force et la véritable créatrice de la nature, on n'aurait, du monde, qu'une théorie sans solution, on n'aurait qu'une grossière ébauche de cosmologie.

Nous savons que ses forces n'en sont qu'une seule et unique, source suprême et permanente de toutes les autres, source qui les porte en son sein, et qui les en détache sans rompre avec elles, qui les règle sans trôner en leur lieu, mais aussi sans les faire trôner à sa place.

Nous savons de même que toutes les lois qui gouvernent la nature n'en sont au fond qu'une seule et unique, une loi suprême qui embrasse toutes les autres.

Nous savons enfin que cette loi unique est une seule et même chose avec ce qu'on appelle la force centrale de l'univers ; qu'elle en est inséparable ; que l'une ne peut ni se concevoir ni exister sans l'autre ; que la force ôtée, il n'y a plus de loi ; que la loi ôtée, il n'y a plus de force.

Et puisque l'une et l'autre ne sont rien sans la volonté, sans la pensée du créateur et législateur suprême, c'est donc lui qu'il faut connaître pour savoir ce qu'est le monde. « Les lois, dit Bonnet (que nous résumerons un peu) ne sont point par elles-mêmes, causes d'elles-mêmes, nécessaires. Elles n'existeraient pas, s'il n'y avait eu quelqu'un qui les eût faites, et c'est le législateur qui est un être nécessaire, ce ne sont pas elles. Ce législateur aurait pu, ou faire d'autres lois, ou peut-être n'en point faire. Mais il a voulu en faire, et elles sont pour ainsi dire le langage qu'il parle aux hommes. Toutefois il leur parle plus haut et plus exceptionnellement encore, lorsqu'il limite ces lois, par exemple dans les prophéties et dans les miracles, qui sont des effets extraordinaires de causes extraordinaires sans doute, mais naturelles aussi. »

Tout le dit, c'est au législateur même qu'il faut aller pour comprendre le jeu de la nature et ses merveilles, pour apprécier les fins et les moyens de l'intelligence qui règle ce jeu et se plaît dans la création de ces merveilles.

En effet, le principe des lois, ce qui est la cause de

la nature et sa tête, est nécessairement une intelligence. Ce principe n'est pas une force dirigée par un type. La chimie elle-même le dit par un de ses organes les plus illustres (Liebig, *Lettres*, p. 26-28), et nul ne doit plus penser qu'il n'y a pas de législateur, qu'il suffit pour tout expliquer d'un idéal inhérent à chaque chose et d'après lequel elle se fait et se développe, ou en un mot *devient* tout ce qu'elle peut et doit *devenir*. Nul ne doit plus dire que cette loi improvisée pour le monde matériel est aussi la loi sociale ; que les nations, de même que les individus, se développent en vertu d'un idéal inhérent à la conscience nationale et deviennent ainsi tout ce qu'elles peuvent *devenir* sans être menées par autre chose. Cette philosophie de la nature qui disait naguère encore, que « chaque être porte en lui-même le type et la force de son développement, et qu'il n'y a pas d'autre loi, pas d'autre principe, pas d'autre législateur, » est passée. C'était la philosophie du rêve, et si c'est une Intelligence suprême qui est à la fois la loi de l'univers et une force infinie créant d'après un type constant mais constamment varié, c'est-elle qu'on doit concevoir comme gouvernement de la nature, en d'autres termes comme Providence. Car s'il impliquait contradiction, qu'une intelligence infinie fût la loi d'un monde dont elle ne serait pas la cause et la force, il impliquerait bien plus encore, qu'une force infinie, créatrice de toutes choses et identique avec

l'intelligence suprême, n'eût souci de rien de ce qu'elle aurait fait et ne gardât pas le gouvernement des destinées de tout.

On appelle gouvernement de l'univers, non pas une direction primitive et imprimée à ses forces et à ses lois par la volonté suprême, une fois pour toutes, mais la direction permanente des unes et des autres. On distingue ce gouvernement en Providence générale, dirigeant l'ensemble des créations de haut et dans ses sommités vers son but général, et en Providence spéciale, dirigeant le détail des créatures, chacune vers son but particulier.

Mais, on voit bien que ce qu'on appelle ainsi en théorie Providence générale et Providence spéciale est une seule et même chose et se tient au point qu'il n'y a pas de séparation réelle, que c'est la même force, la même pensée et la même vie apportées à tout.

Mais ici il se présente tout aussitôt une grande objection. En effet, ceux-là même qui conçoivent une Providence en ce sens, que Dieu a fait les forces de la nature pour un but déterminé et leur a imposé des lois qui les y mènent, hésitent à croire qu'il ait soin encore des existences produites par ces forces, ou des destinées faites à ces êtres par les lois générales. Ils n'ignorent pas que l'action de Dieu est médiate ou immédiate, naturelle ou surnaturelle. Mais, suivant eux, il est impossible à l'homme de se faire une idée raisonnable de son action immédiate ou surna-

turelle, et ils n'admettent son intervention dans le monde qu'autant qu'elle est médiate ou naturelle. C'est-à-dire que Dieu est pour eux la Providence s'il agit par l'intervention des *causes secondes*.

Mais, ces causes qu'avec eux des philosophes éminents et d'une indépendance très-pure, d'une pensée très-religieuse, déclarent les seules à consulter par l'homme, puisque ce sont les seules qu'il connaisse, les causes secondes sont bien les enfants de la cause première : ce sont les forces et les moyens qu'elle emploie. Et ces forces posées par un simple acte de sa volonté, échappées de la force première comme un rayon d'un foyer de lumière, ne sont en dernière analyse, elles aussi, que la cause suprême. C'est toujours Dieu qui agit.

On objecte qu'on ne peut agir sur la matière sans intermédiaire matériel. Mais en affirmant si hardiment que Dieu, étant immatériel, ne peut agir directement dans l'univers et qu'il ne saurait y intervenir que selon les lois de la nature, on oublie une chose, c'est qu'on ignore ce qu'est la matière.

VI. — *Les objections contre la Providence. Les imperfections du monde.*

A des objections tirées des perfections de Dieu, on en ajoute d'autres tirées des imperfections du monde.

Il est dans la marche de la nature, dit-on, des phé-

nomènes qu'on ne saurait faire remonter jusqu'à Dieu; des désordres, des négligences.

D'abord, il est dans l'univers des parties maltraitées dès la création même, à en juger par le spectacle que présente notre globe. Nous en avons sur ce globe la preuve la plus frappante « dans ces lieux qui semblent destinés, comme dit Buffon, à une affreuse solitude, » dans ces tristes contrées, où la terre est surchargée par le poids des résultats confus de sa fécondité, couverte de bois épais et impénétrables, cachée sous des débris inutiles entassés par le cours du temps. Ailleurs sa fécondité est noyée dans des eaux stagnantes et corrompues, entrecoupées au plus de terrains fangeux et de marécages habités par des animaux farouches, d'affreux reptiles et des insectes vénimeux. Plus loin elle offre des régions stériles ou insalubres, inhabitées les unes comme les autres. Partout se voient quantité de forces perdues. Puis, que d'existences animales, végétales et minérales, les unes tout-à-fait nuisibles, les autres se prêtant plus aisément au mal qu'au bien!

Un pareil désordre, reste d'un chaos indiscipliné ou effet d'une dégénération profonde, atteste évidemment que, si l'attention divine se porte sur les généralités ou l'ensemble, elle ne s'étend point sur tout. Et mal avisés sont ceux qui affirment qu'elle s'y étend, puisqu'ils affirment, sans y songer, que la pensée suprême n'a pas, en tout ce qu'elle fait dans la nature, un but très-

précis. Elle semble, au contraire, se plaire quelquefois à laisser les forces cosmiques se gouverner elles-mêmes, et non-seulement aller comme elles veulent, témoin la forêt vierge, mais faire défaut aux règles générales et causer de cruels ravages au sein de la création divine, témoin les désorts, ou se livrer dans leur caprice et dans leur furie aux plus épouvantables bouleversements, témoin les tempêtes, les éruptions volcaniques et les tremblements de terre. On dirait, en effet, que partout où sur la terre et dans son atmosphère se manifestent la force et la vie, elles se passent par moment des fantaisies de génies malfaisants. Si le règne minéral se prête tout simplement à son rôle utile, c'est qu'il n'est doué ni de l'une ni de l'autre. Encore renferme-t-il de terribles poisons. Quant au règne organique, plante et animal, presque tout y est naturellement sauvage et dominé par des penchants si mauvais, qu'à peine abandonné ou négligé de l'homme, tout tombe dans le désordre.

Quelque zèle que l'homme y mette, il ne saurait plier des races aux habitudes qu'il impose aux individus dressés par lui avec tant de peine, et quelque génie qu'il ajoute à la sueur dont il arrose la terre qui lui est assignée pour demeure, il ne saurait lui arracher tout ce que son corps demande de vêtements pour résister aux intempéries des saisons, de nourriture pour échapper à la faim. Sa lutte contre la disette et les maladies des substances alimentaires, toujours

vive, est d'ordinaire pleine de soucis, quelquefois du désespoir. Aussi son corps est-il lui-même le siége de tant de souffrances, le théâtre de tant de fatigues, de travaux et de troubles physiques de toute espèce qu'il n'atteint que par voie d'exception le terme fixé par la nature elle-même.

Tout cela ne paraît-il pas prouver que les lois de la nature ne sont pas parfaites, que ses forces ne sont pas même gouvernées régulièrement? Et ce qui semble confirmer cette opinion, c'est qu'il s'y fait beaucoup de choses sans dessein et comme au hasard. Des naturalistes, des mathématiciens très-distingués emploient volontiers ce terme dans la question, et l'on cite Newton lui-même à ce sujet. Il est très-vrai que le grand physicien reconnaît dans les phénomènes de la nature ce qu'on peut appeler des apparences de non-valeur, de négligence, de désordre ; mais il y apporte ces deux restrictions : c'est que, s'il s'y fait beaucoup de choses dont le but nous est encore voilé, il ne s'ensuit pas qu'elles n'ont pas de but ; que la nature se perfectionne et marche vers un terme fixé.

Dans ces deux corrections est la réponse, sinon à toutes les objections qui peuvent éclore dans des imaginations déréglées, du moins à celles qui sont réellement nées de l'état actuel de la science. Il faut tenir compte des ténèbres qui nous voilent les vrais desseins de Dieu. Les ténèbres sont très-profondes. Sur le but réel de la création, sur le rôle réel de la terre

dans l'univers, sur la destinée réelle de la race humaine dans l'ensemble du monde intellectuel, sur la vocation de l'individu dans la race, nous ne pouvons que balbutier. Cela est tout simple, puisque toute notre science est provisoire. Il est des ordres entiers de faits où nous ne voyons pas encore les premières lueurs du jour qui pourra venir en son temps. La plupart des phénomènes qui s'observent dans l'atmosphère sont à déchiffrer. Il en est de même de beaucoup de métamorphoses qui se passent sur la surface de notre globe, et de presque toutes celles qui se passent dans son intérieur. La géologie et la météréologie, qui ont été si longtemps de simples hypothèses, et pas même des hypothèses convenues, ne sont encore que des études conjecturales, en dépit de toutes les observations sérieuses et des progrès les plus réels.

Est-il si étonnant dès lors que nous ne connaissions pas les fins des choses, et que les contrées stériles, les terrains fangeux, les forêts vierges, les tremblements de terre ou d'autres catastrophes, dont nous sommes peut-être appelés à admirer les unes et à modifier les autres, soient pour la raison d'effrayants problèmes? Les catastrophes du monde moral, les guerres et les révolutions sont, d'ordinaire, les événements les plus féconds en résultats utiles, si chèrement qu'ils soient payés, et si douloureux que soient les maux d'où ils sortent. Il en est peut-être de même des catastrophes physiques. Peut-être que, toutes

calculées, forcément amenées par les causes naturelles, elles doivent toutes aboutir à des fins heureuses.

Dans tout ce que nous pouvons suivre jusques en sa fin, il y a une fin admirable, et plus on étudie la nature sous ce rapport, plus on est frappé de stupéfaction à la vue des dispositions aussi merveilleuses qu'inénumérables qui attestent la Providence dans les détails. Chaque branche de l'histoire naturelle, la botanique, l'ichthyologie, l'entomologie, en découvre de brillants exemples et d'irrésistibles démonstrations. Sans doute, pour l'état actuel de la science, il y a, en apparence, beaucoup de luxe dans la nature, beaucoup d'inutilités. Mais sont-ce de vains jeux, des caprices, ou des essais qui se tentent, des moules qui se brisent pour se reproduire plus parfaits et des ébauches qui se remplacent en se dépassant sans cesse? S'il est des forces qui ont l'air de se dépenser stérilement, en réalité elles s'amassent peut-être et se concentrent pour amener en leur temps des phénomènes nouveaux, qui éclateront en un jour donné comme éclatent les feux de l'électricité réunis dans les nuages les plus sombres et les plus calmes de l'horizon.

Ce qui nous porte aisément à croire aux imperfections du gouvernement de l'univers, c'est que, malgré nous, notre raison fait des rapprochements continuels entre la politique divine et la politique humaine. Les gouvernements que nous connaissons, et les législa-

tions qui leur servent de base, sont toutes entachées de mille défauts. Notre volonté formulée en parole n'exprime pas une volonté pure, et quoique devenue la loi de tous, ne dispose pas des forces de tous; car la loi humaine, chose puissante quand elle est l'expression du vrai et qu'elle a le concours de tous, est peu de chose quand elle n'est pas le vrai et quand, privée de cette autorité, toutes les forces lui résistent plus ou moins. Or, ce cas n'est pas rare; au contraire, c'est l'état de parfaite harmonie entre le code et les intérêts, entre l'ordre et les sympathies générales, l'état normal en un mot, qui est l'exception. C'est ce fait commun que, sans le vouloir, nous transportons sur la politique divine. En thèse générale, nous admettons bien qu'entre le gouvernement des hommes et celui qui régit l'univers, il y a la différence du fini à l'infini. Mais nous imaginons que tout ce dont nous ne savons pas la raison, ou ce qui nous choque, est désordre, négligence ou mal réel. Un peu de réflexion sur le possible et l'impossible nous convaincrait, toutefois, que dans la politique providentielle, l'état normal, l'harmonie entre les desseins et les forces mises en jeu, est le seul état possible. La raison le veut impérieusement. Là il ne peut pas y avoir de lois imparfaites, de forces rebelles, de troubles sortis d'une opposition, de puissances formant révolution véritable, amenant de nouvelles lois et une nouvelle autorité. Car nous le savons, en disant les révolutions de

la nature, les révolutions du globe terrestre, on emploie un terme impropre. Il y a dans l'univers de grandes crises, et il s'y fait de grandes transformations; mais son gouvernement ne change pas plus que ses forces. C'est que son législateur et ses desseins ne changent pas. Au contraire, dans cet état conduit en son ensemble avec un calme si majestueux, malgré les tempêtes qui ont l'air d'agiter quelquefois certains points, tout marche constamment vers son but, au nom d'une seule loi et d'une seule force.

Tout y marche aussi sans émeute dynastique et sans fatigues personnelles, car les forces de la nature sont aussi immatérielles que les lois, et les lois sont Dieu lui-même. Rien n'empêche donc son intervention la plus directe. Si la distinction entre son action médiate ou immédiate, naturelle ou surnaturelle, a un sens pour nous, elle n'en a réellement pas par rapport à Dieu, et il lui est aussi aisé d'intervenir dans le cours du monde physique que dans le cours du monde moral, aussi aisé d'arrêter ou de faire marcher une étoile que d'arrêter ou de faire marcher une intelligence.

VII. — *Les modes du gouvernement divin. La délégation. La direction permanente. Le miracle.*

Pour la science qui admet une intervention divine dans la marche de la nature, une intervention qui

puisse s'appeler gouvernement de l'univers, il y a trois modes possibles : 1° une délégation primordiale; 2° une direction permanente ; 3° une intervention extraordinaire.

La *délégation* est une intervention qui a lieu une fois pour toutes.

Si la communication continue, au contraire, et ne s'interrompt jamais, c'est la *direction permanente*.

Si enfin elle ne se présente que le cas échéant, interrompant la délégation en certaines circonstances, coupant le cours ordinaire ou régulier de la nature, c'est l'intervention extraordinaire, le *miracle*.

Au premier aspect, grande est la différence entre ces trois modes, et chacun d'eux paraît exclusif des deux autres; au fond, ils se tiennent, et aucun des trois n'est peut-être vrai à l'exclusion des deux autres, ni plus merveilleux qu'eux.

Et, d'abord, aucun d'eux n'est exclusif.

La délégation, dans le sens rigoureux, celui d'une abdication divine, n'est pas admissible ; le monde n'est pas détaché de son auteur, et l'on est bien téméraire quand on affirme que Dieu a donné à l'univers des lois et des forces propres ; que la pensée divine ne pourrait plus y intervenir sans arrêter une marche décrétée par elle-même ; que, pour ne pas déranger les lois qu'elle a données à la nature, elle doit l'abandonner à son cours. Pour soutenir ce déterminisme, que professe aussi le déisme, on ne veut

pas que notre raison s'attende à une intervention, continue ou extraordinaire ; on qualifie d'illusion superstitieuse toute pensée qui la sollicite ; on fait appel aux lois dynamiques, aux normes de tout ce qui devait naître et aux types tracés d'avance pour être suivis invariablement. C'est-à-dire qu'on tombe dans le *matérialisme*.

La délégation, dans un sens restreint, est la vérité. On en distingue les agents en deux classes : *forces inanimées* et *forces intelligentes*, venues de Dieu, les unes et les autres, tenant leur mission de Lui, exerçant une action propre, mais dépendant de l'action de celui qui les fait ce qu'elles sont, au point que, pour intervenir en leur jeu, il n'a nul besoin d'interrompre la règle qu'il leur a prescrite.

D'entre les forces intelligentes qui ont reçu une délégation en ce sens, celle que nous connaissons le mieux, l'homme, intervient sans cesse dans le jeu de la nature ; sans cesse il entrecoupe le cours régulier de ses lois, partout sur la terre sa main vient se joindre à celle de Dieu, et non-seulement cela se fait sans conflit, mais cela est voulu en ce qui concerne le globe qui nous est donné pour demeure : Dieu y fait les grandes choses et nous y charge des petites. Nous y intervenons de nos bras et de notre intelligence partout où les forces de la nature ou les lois qui président à leur jeu se prêtent à cette intervention encore plus fructueuse pour elle que pour nous. Car la

terre, pour parvenir à sa beauté, à sa fécondité, à son état de salubrité, réclame l'action toujours intelligente de l'homme. Sans l'homme elle serait ici un désert, ailleurs un bois, plus loin un marais fétide, à peu près inhabitable. Elle l'est même dans certaines parties pour certains animaux un peu délicats, que chassent les autres plus grossiers, plus malfaisants et plus capables de vivre dans des terrains incultes, brûlants ou fangeux. Abandonnée à elle-même, que deviendrait la nature terrestre? Que serait la Hollande, que serait l'Irlande, que serait le plus beau jardin du monde, si la main de l'homme venait à s'en retirer? Ici, la nature végétale, à force d'une reproduction d'abord trop luxuriante, tombe aisément dans une sorte de superfétation où elle se prive elle-même d'air et de jour, de vigueur et de santé; ailleurs, sans nos soins, elle se flétrit et se meurt. La race animale, faite en partie pour aider l'homme dans les travaux qui fécondent et embellissent la terre, devient sans lui la proie d'une dégénération qui la dégrade et la décime tour à tour, tandis qu'elle se perfectionne en notre compagnie, grâces à cet empire que la Parole de Dieu délègue à l'homme d'une manière si solennelle, selon la Genèse.

L'intervention si salutaire de l'homme dans le jeu des forces de la nature, dans le jeu de ses lois, est si bien voulue qu'elle est entrée primitivement dans la pensée créatrice de notre globe; car assurément celui-

ci eût été constitué tout autrement, si le Créateur n'eût pas voulu associer l'homme à son œuvre, et livrer celle-ci à nos transformations comme à nos méditations.

L'homme est appelé jusqu'à changer la forme du globe. Il abaisse des monts, nivelle des plaines, comble des vallons, coupe des isthmes, trace des canaux, règle le lit des fleuves, abat des forêts, laboure toute la surface de la terre, et lui fait produire, non ce qu'elle veut, mais ce qu'il veut. Il y entrecoupe même les forces de la nature, et il a le droit de le faire librement, moralement, dans une certaine limite. Il intervient tant qu'il veut dans le règne des existences inorganiques, où il est libre de composer ou de décomposer, comme il lui plaît. Dans le règne végétal, qui est livré à son usage dans la mesure de ses besoins, il dispose librement de toutes les existences. Il use de toutes les existences animales, se gardant bien toutefois d'en immoler avec imprudence, et s'ôtant par la loi le droit de disposer des existences humaines, dont il ne lui est donné de disposer qu'au nom de la société elle-même.

Sa délégation n'est donc pas absolue. A toute délégation sont posées des limites. Il est probable que les habitants des autres globes ont sur ceux-ci la même action que nous avons sur le nôtre; mais ni l'homme ni tel autre agent appelé à seconder les forces de la nature ne peut faire violence aux lois de

l'univers, ne peut en changer le cours. Il peut en disposer pour ses desseins et ses combinaisons à lui. Tout en dérobant à la nature une partie de ses secrets, il peut en embarrasser et en détourner les forces ; mais quoi qu'il fasse, il ne peut les empêcher de demeurer ce qu'elles sont, et toujours les mêmes règles président à la génération, à la reproduction, à la naissance, à la transformation, à toutes les grandes œuvres de la nature. Les mêmes forces y subsistent. Ce que l'homme en arrête ou détourne est si imperceptible dans la masse générale, et ce qu'il en prend pour son usage s'y répare si promptement, qu'on voit là une fois de plus à quel point son intervention y est voulue.

Elle doit l'être, puisqu'elle y est réglée et mesurée avec une prévision si évidente. En effet, tout atteste que l'homme n'y est pas une puissance indépendante, autonome, qu'il y est un agent. S'il peut modifier le cours de la nature et par une immixtion dans le jeu de ses forces, en améliorer les produits ou en détériorer l'organisme de détail, il est obligé, même pour ces modifications si faibles, d'en étudier les lois et d'en respecter les possibilités. Avec toutes ses forces et celles de la nature, il est impuissant à faire des anomalies, des prodiges, des miracles ; il n'est que l'instrument de desseins suprêmes dans une petite sphère qui lui est assignée avec des limites déterminées.

L'intervention de puissances intellectuelles s'arrête-t-elle partout et sur tous les globes dans des limites

aussi précises, ou bien y en a-t-il de plus hautes auxquelles il soit réservé de déroger aux lois de l'univers et de faire des prodiges ou des miracles? En d'autres termes, y a-t-il des intelligences supérieures qui interviennent plus efficacement que nous? Et pour aller jusqu'à l'extrême, y a-t-il une délégation dégénérée, devenue rebelle, et à ce point contraire au gouvernement divin, qu'elle cherche le mal au lieu du bien, et qu'elle nous explique tous les désordres qui se manifestent dans la matière, toutes les imperfections qui éclatent dans la marche du monde?

Non. L'unité du gouvernement divin est une nécessité de la raison comme sa personnalité. La raison a varié dans les formes sous lesquelles s'est produite la conception de cette unité comme celle de la personnalité divine. Le monothéisme le plus exclusif ne saurait faire abstraction des modifications qu'il a subies dans la pensée des peuples les plus religieux. Au sein du judaïsme et du christianisme même, qui proclament avec tant d'énergie les principes de l'unité, l'on a été sur le point, plus d'une fois, de tomber dans une sorte de dualisme. Le style figuré des textes sacrés mal compris a fait très-grand l'empire du génie du mal, et sa puissance a été exagérée dans les traditions les plus anciennes du genre humain. La raison n'a pourtant jamais disputé sérieusement à Dieu le gouvernement suprême. Quelques degrés et quelques nuances d'action qu'il y ait au-dessous de

la sienne, il n'en est pas qui soit en dehors ou à côté. A la rigueur, une délégation supérieure à la nôtre se conçoit pour le moins aussi aisément dans certaines sphères que se conçoit ailleurs une délégation inférieure. Mais un ordre universel subsiste en vertu d'une seule et même puissance suprême ; nulle part l'assistance ou l'intervention des êtres qui habitent les globes ne s'étend sur l'univers entier.

Si l'analogie nous guide bien, il est permis d'admettre que partout les êtres supérieurs, portant à leur demeure une affection réelle, y exercent une certaine activité, et à la rigueur on peut en supposer à qui serait tracée une sphère d'intervention illimitée. Mais pour n'être pas limitée à leur demeure, elle n'empêcherait ni leur mission locale, ni leur concours à l'œuvre de la direction suprême. Ce qui seul est inadmissible, c'est un empire dans l'empire. Nous verrons en pneumatologie que celui du démon même n'a jamais été soustrait au gouvernement suprême.

Le système d'une délégation primordiale et universelle n'est donc pas exclusif de celui d'une *direction permanente*, de cette providence continue, générale et particulière, que la raison ne saurait nier. Et à son tour la permanence du gouvernement divin est une conception aussi rationnelle que la délégation primordiale. La même loi de la raison suffisante, qui ne permet pas l'hypothèse d'un hasard, qui veut que chaque chose ait sa raison, qui veut que tout soit amené

dans l'univers comme Wolff l'a si bien dit : « Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit ; » cette même loi qui veut que rien n'y soit affaire de caprice, veut aussi que tout y marche comme le veut l'arbitre suprême. Il n'y a pas de place dans l'univers pour des forces ou des lois sans intelligence. Tous les faits, au contraire, y révèlent une intervention intelligente, et l'on n'y surprend ni une force, ni une loi qui exclue cette intervention. Il n'en est pas une qui ne la demande et pas une qui ne la veuille permanente.

On dit ce mode exclusif du troisième. On dit que si l'intervention de Dieu est permanente et si elle ne cesse ni ne s'interrompt jamais, elle ne saurait plus être *extraordinaire*. On croit que cette thèse frappe d'impossibilité toute intervention exceptionnelle, puisque Dieu ne saurait ni se reprendre ni se surprendre ; qu'elle a pour effet nécessaire de faire disparaître de l'histoire du monde matériel ces faits d'éclat qu'on appelle les miracles. Et cependant, malgré tout cela ce mode est rejeté bien loin par les partisans exclusifs du système de la délégation. Ils veulent, non-seulement qu'en créant la nature Dieu lui ait confié les forces nécessaires pour aller à sa fin, mais encore qu'il se borne désormais, non pas à vouloir, mais à avoir voulu, une fois pour toutes, que tout y aille. Cette intendance suprême est, suivant eux, plus digne de sa divine majesté qu'une action directe, et il serait puéril de le faire intervenir sans cesse, et

juges encore de la grandeur de Dieu, Dieu n'est, il semble, ni plus grand ni plus petit qu'il n'est lorsqu'il intervient dans le jeu des forces et des lois de la nature d'une manière plus éclatante et par des voies qui nous sont inconnues, que lorsqu'il y intervient d'une façon ordinaire et par des voies qui nous sont connues. Il semble, au contraire, que notre langage humain est trop faible, est tout bonnement absurde lorsque nous disons, qu'en certains cas supérieurs et lorsqu'il fait quelque chose de plus grand qu'à l'ordinaire, Dieu se montre supérieur à lui-même. Quand il fait une de ces choses extraordinaires pour nous et que nous qualifions de surnaturelles, nous sommes bien tentés de croire qu'il ne procède point par des voies naturelles. Mais le fait-il où ne le fait-il pas? Nous n'en savons rien. Soit un exemple que nous prenons dans l'histoire évangélique, abstraction faite de toute idée de dogme. S'est-il passé quelque chose d'exceptionnel ou de naturel dans la résurrection du Fils de Dieu et dans son ascension avec un corps, sinon terrestre, du moins visible? Et ce qui s'y est passé est-il seulement contraire aux lois connues de nous ou à toutes les lois naturelles? On peut dire très-naturelles ou très-surnaturelles la transformation, successive ou instantanée, du corps de Jésus-Christ, sa réanimation au sein de la terre, ses apparitions et ses disparitions, et enfin son élévation au milieu de l'éther, où il plana sous les regards des siens. Mais le fait est que les connais-

sances nécessaires nous manquent pour suivre cette série de phénomènes commencée par une transformation, comme nous en suivons d'autres; et il y a là dérogation formelle, si ce n'est à toutes les lois de la nature, du moins aux lois connues de nous. Il y a miracle. Toutefois, dire que si Dieu est intervenu dans ces phénomènes, mystérieux pour nous, il s'est montré ou plus petit ou plus grand que dans ceux qu'il met à notre portée, cela est évidemment au-dessus de nos facultés. La philosophie qui veut se rendre compte du gouvernement de Dieu doit donc envisager les faits extraordinaires avec moins d'ambition, si elle tient à ne pas se compromettre.

On dira que ce n'est pas là une question de philosophie; que c'est un problème que la religion elle-même n'aborde que la foi dans le cœur ou la soumission aveugle sur les lèvres. Oui, la philosophie peut décliner le débat sur la résurrection ou sur l'ascension, mais non pas le débat sur le miracle; car le merveilleux se présente partout; il est la base de toutes les religions, et la théologie chrétienne, dont la philosophie ne saurait plus faire abstraction, repose sur l'extraordinaire dans tout ce qu'elle a de caractéristique.

Pour l'observation cosmologique la question du miracle est toute simple. La physique de l'univers, science de la matière pure, ne connaît que les forces qui s'y produisent et la manière dont elles fonctionnent, ce qu'elle appelle des lois. Pour cette physique

il n'y a pas de miracles, il n'y a que du connu et de l'inconnu. Mais la spéculation métaphysique, qui va au-delà des forces et des lois constatées par l'observation pour leur chercher un principe, entre nécessairement ou librement, sinon en plein miracle, du moins en plein mystère dès qu'elle admet, toujours nécessairement ou librement, l'idée créatrice de toutes les forces et conductrice de toutes les lois. En effet, tout ce qu'elle dit, avec tant de raison d'ailleurs et au nom de la raison la plus haute, de la raison universelle, sur la source de la vie universelle, n'est qu'une induction suggérée par l'observation ou autorisée par elle, mais nullement donnée par elle. Or, qui fait ce pas immense et donne à tout un principe *que rien ne constate*, peut à juste titre admettre le miracle.

Pour toute saine philosophie est miracle ou fait extraordinaire, non pas ce qui est contraire au cours ordinaire des forces et des lois du monde, mais ce qui est l'effet d'une cause située au-delà de l'observation, du connu. Ce qui constitue le miracle, ce n'est pas l'impossibilité de l'expliquer (car l'intelligence ne s'explique pas davantage le cours normal des choses, elle le reconnaît), c'est son étrangeté, c'est la contradiction où il se trouve avec l'expérience commune. Or, cette espèce de miracle, non-seulement la métaphysique l'admet *a priori*, puisqu'elle admet que toutes les causes sont voilées ; mais elle l'admet encore *a posteriori*, puisqu'elle y est forcée toutes les

fois que l'observation le constate. Et le nombre de ces miracles est infini ; le monde en est plein. Le progrès, loin de diminuer les faits dont la cause est à connaître, tend à les augmenter sans cesse. S'il en fait disparaître quelques-uns, chaque jour, en éclairant dans ses détails l'horizon déjà un peu découvert, il en fait naître d'autres, chaque jour ; et c'est sa gloire, car il le fait en s'élevant à de nouvelles hauteurs, et en découvrant sans cesse des horizons plus vastes. La raison en est toujours à la vieille maxime de la scolastique, *naturalia præsumuntur, non præternaturalia, seu supernaturalia*. Or elle n'a pas tort, puisque dans la nature entière il n'y a que du naturel ; mais la nature entière ne lui est pas révélée, et en cherchant le *naturel* elle touche sans cesse à l'inconnu, au surnaturel. La métaphysique est précisément la science de ce qui est au-dessus du donné, du connu, de l'observé ; la science de ce qui se déduit rationnellement de l'observé, du connu et du donné, *scientia rerum supernaturalium e naturalibus inductarum*. Or, s'il est une chose qu'elle en induit avec confiance, c'est qu'en deçà et au-dessous rien ne s'explique réellement ; que le miracle, le surnaturel, est partout ; qu'il n'y a qu'une seule cause qui rende raison de tout, la plus grande et la plus mystérieuse de toutes, Dieu ; que chercher en lui la cause ou des causes, c'est chercher où il s'en trouve ; mais qu'entre son intervention ordinaire et son intervention extraordi-

naire dans ce qui se passe au nom de sa volonté, toute ligne de démarcation est un trait arbitraire.

Quand on ne veut pas chercher là où va la métaphysique supranaturaliste,—et il n'y a rien d'autre qui mérite le nom de métaphysique ;—quand on aime mieux s'en tenir à l'observation pure et simple et à sa respectable ignorance, on se résigne plus volontiers à une rupture qu'à une liaison entre l'en-deçà et l'au-delà, et l'on déclare volontiers que la marche de la nature est à ce point réglée, maîtresse d'elle-même et dotée dans l'immense trésor des causes physiques de raisons si suffisantes pour tout, qu'on ne saurait admettre de cause morale à son jeu. On ajoute que les lois de la physique sont invariables et les forces qui leur obéissent assujetties à leur empire de telle sorte que Dieu lui-même ne pourrait y intervenir, pour des desseins extraordinaires de l'ordre moral, qu'autant qu'il changerait le cours de la nature. On prétend enfin que Dieu ne saurait, vu ses perfections, avoir de desseins extraordinaires conçus en un temps donné, et que l'Être parfait ne peut avoir ni l'idée ni le besoin de changer le jeu de forces et de lois qui ne sont en dernière analyse que ses forces et que ses lois.

Mais, d'abord, n'ayons pas trop d'esprit afin d'en avoir assez. Avoir à l'égard de Dieu la prétention qu'il ne change rien au cours des choses une fois établi, que ses forces et ses lois demeurent invariables, n'est-ce pas demander que sa volonté le soit aussi? Or,

quand nous traduisons ce mot par celui de décrets, cela nous va parfaitement, et nous affirmons en toute confiance que ses décrets sont invariables. Mais nous ne considérons pas ces deux choses, la première que nous nous payons d'une figure, Dieu ne faisant pas de décrets ; la seconde, c'est qu'un être dont la volonté est invariable, n'a pas de volonté, qu'un tel être est le destin, est la fatalité.

Ensuite, souvenons-nous bien que ce que nous appelons la marche physique et la marche morale du monde est en dernier lieu une seule et même chose. C'est du moins un seul et même système de forces et de lois concourant aux mêmes vues finales. Cela étant, nous accorderons bien, non-seulement que dans cet ensemble il puisse y avoir, mais qu'il doit y avoir des faits qui dépassent notre science et même notre intelligence dans ses conditions actuelles. Puis nous nous rappellerons que si les forces de la nature ont une action propre, elles ne se créent pas plus une carrière à elles ou étrangère à leur auteur qu'elles ne se donnent une mission de leur choix. Elles sont toujours à Dieu et au service de Dieu, qui réellement n'y intervient pas, mais par la raison qu'il n'a jamais besoin d'y rentrer, vu qu'il est en tout et partout, et que, rien n'étant sans lui ou hors de sa main, tout ce qui est se fait en vertu de desseins et de forces dont il est la source et la loi. Lois, forces et desseins, tout étant de Lui, à Lui et comme Lui-même, tout naît,

passe ou se transforme selon sa pensée : phénomènes, objets, existences. Que ce soit par des voies lentes ou brusques, par des croissances rapides ou des décroissances insensibles, par des catastrophes ou des métamorphoses, peu importe. La pensée d'un jour peut trouver ce gouvernement de la pensée éternelle tantôt de point en point admirable et au-dessus de la conception humaine, tantôt imparfait et défectueux, cela se conçoit. Mais, ce qui ne se concevrait pas, c'est que l'œuvre d'une pensée éternelle fût comprise de la pensée d'un jour ; et ce qui serait le premier des miracles, c'est que l'œuvre de la Providence, le gouvernement de l'univers, fût plus aisément saisi que l'œuvre de la création, le plus grand des mystères.

La philosophie doit infiniment à la poésie, cette nourrice d'une éternelle jeunesse ; mais elle est souvent dupe de ses fictions et idolâtre de ses images. Quand elle en était encore à l'*architecte* de l'univers et au *plan* de la création, elle pensait que, dans cet univers fait d'après un plan arrêté mathématiquement, physiquement et moralement, tout se suivait nécessairement ; que dans la nature entière chaque corps avait reçu ses formes, ses membres, ses proportions, son orbite, ses mouvements et toute sa destinée ; que tous étaient assujettis à des lois d'une telle précision, d'une régularité si constante et d'une invariabilité si absolue, qu'il n'y avait qu'à regarder pour en avoir le secret et qu'à procéder soi-même de la même façon

pour disposer à son tour de cette mécanique dans une mesure à peu près illimitée. On ajoutait que l'étude de ce plan inspirait naturellement le désir d'y entrer avec toutes nos facultés, et était une chose à ce point sublime qu'elle nous montrait partout le doigt de Dieu, nous conduisait à ses pieds et dans ses bras, mais qu'il ne fallait pas songer à une intervention ni permanente ni extraordinaire de sa part ; que le seul fait d'un dessein arrêté excluait toute idée d'intervention dans une œuvre qui suit tant qu'elle dure la marche qu'il lui a prescrite.

Mais toute cette argumentation n'a jamais amené que le déterminisme, ce frère puîné du fatalisme, et n'a jamais reposé que sur un trope, le plan de Dieu ; or, la poésie elle-même n'a jamais parlé d'un plan de Dieu pour l'univers si ce n'est dans le même sens où elle parle des yeux, des pieds, des bras et du doigt de Dieu.

Ce qui est seul exact, c'est d'abord que Dieu est la sagesse et la puissance suprêmes. C'est ensuite qu'il est toujours présent dans son œuvre, par la raison qu'il n'est absent nulle part ; c'est enfin que son intervention n'est jamais extraordinaire, pour lui, puisqu'elle est constante.

Pour nous, le mode d'intervention de la Divinité nous étant inconnu et pouvant avoir bien des nuances, il est tout simple que nous l'appelions ordinaire dans les circonstances ordinaires, et quand elle est

conforme au cours des lois connues de la nature, et extraordinaire ou miraculeuse quand elle est contraire aux lois connues. Mais soyons bien persuadés qu'alors elle est conforme à des lois aussi. Et tels sont les véritables caractères du miracle : contraire aux lois connues, qualité négative ; conforme à des lois inconnues, qualité positive. C'est ce qu'ont compris et dit, depuis des siècles, des esprits très-éminents, Clarke à leur tête, Clarke qui pense que parmi les choses possibles, il n'y en a aucune qui soit plus miraculeuse que l'autre, quant à Dieu.

Le miracle consiste donc, non pas dans quelque difficulté attachée à la chose, mais uniquement en ce qu'elle est exceptionnelle à notre point de vue. La résurrection d'un corps humain, sa sortie d'un tombeau, est un miracle; la naissance d'un corps humain n'en est pas un. Que le soleil s'arrête, c'est un miracle : qu'il se meuve, ce n'en est plus un. Or, pour Dieu chacun de ces deux ordres de choses est aussi facile que l'autre, et Clarke a raison quand il dit qu'il n'y a miracle que pour nous, qu'il n'y en a pas pour Dieu, puisque la rareté du fait et sa contradiction avec les lois connues n'existent pas pour lui. Le rigorisme d'un dogmatiste exalté peut vouloir que l'idée de miracle implique la suspension du cours de la nature. Mais dicter ainsi le mode d'intervention de Dieu dans son œuvre, est chose bien téméraire quand nous concevons si peu son gouvernement intime; et

la science, quand elle est sensée, ne se hasarde pas sur un domaine où elle aurait à décider, si Dieu se conforme aux lois de la nature ou s'il déroge à celles qui nous sont connues. Nous ne parlons ici que de cosmologie. Mais en théologie même la question de savoir si l'on peut attribuer au Créateur la puissance d'intervenir au cours ordinaire ou celle de le suspendre et d'en ordonner un autre, n'en est pas une; là tout se réduit à décider si des faits d'exception ou d'intervention crus miraculeux ont droit à une foi légitime ou non; car tout ce débat est réellement une question historique, au sujet de laquelle les théologiens et les philosophes devraient se croire moins compétents que les historiens.

Les uns et les autres émettent cependant volontiers leur avis avec la prétention d'être juges exclusifs; et la vérité ne gagne guère à cette ambition.

En ce qui concerne nos textes sacrés et les grands faits qu'ils rapportent, on peut ranger les combattants sur cette matière délicate en trois classes très-distinctes.

La première comprend les penseurs religieux attachés au christianisme, tels que Newton, Clarke et Leibnitz, et tous ceux qui soutiennent avec les apôtres, avec leurs disciples et avec la tradition chrétienne, le sens et la valeur historique de la Bible. En montrant que ces textes sont authentiques, que tous les faits, donnés pour historiques, le sont réellement, et par conséquent dignes de foi, ils les distinguent

fort bien de ceux qui sont mi-poétiques, mi-mythologiques, mi-apocalyptiques. Ils pensent que les miracles révèlent un ordre de choses supérieures, des personnages, des forces et des lois élevées au-dessus de l'ordre que nous connaissons, et ne pouvant pas être jugés d'après le cours ordinaire de la nature. Ils conviennent, d'ailleurs, que les miracles ne prouvent rien en faveur d'une doctrine, et qu'ils ne rendraient pas vrai ce qui ne le serait pas sans eux.

La seconde classe est composée des libres penseurs d'Italie, d'Angleterre, de France et d'Allemagne, adversaires du christianisme comme de toute révélation superrationnelle, rejetant tout ce qui semble extraordinaire dans la marche de la Providence. Telle est l'école de Woolston, qui donne aux miracles un sens typique, allégorique ou spirituel (*Six discours contre les miracles de Jésus-Christ*, dont la première édition parut en 1729, la 3e en 1787, chacune de 20,000 exemplaires); de Bolingbroke et de Hume, pour qui les miracles ne sont pas démontrables, même par l'autorité du témoignage; Voltaire, qui veut (*Mélanges historiques*, *Dictionnaire philosophique*) que les miracles soient constatés par les premiers d'une nation; de Reimarus, qui dit que « si l'on entend par miracle un effet dont on ne peut voir la cause, tout est miracle; de Lessing, qui résuma pour son pays les idées et renforça les arguments des libres penseurs de tous les autres pour y installer enfin ce ratio-

nalisme avancé qui n'admet pas même l'intervention de Dieu dans le jeu de la nature, appelant prévision ou inspection divine ce qu'en philosophie religieuse nous appelons Providence. « Jamais, dit cette école, le naturaliste cherchant la raison ou l'explication des choses n'appellera au secours la Divinité. L'idée de Dieu n'entre dans la mécanique céleste, qui explique le cours majestueux de l'univers, ni comme élément de calcul ni comme raison explicative des phénomènes. Les lois naturelles seules règlent le cours de ce monde. Or, les lois de la nature sont des règles qui ne statuent aucune exception ; au contraire, l'exception anéantirait la règle. Dans ce monde, il n'y a point de miracle, point de signe de la toute-puissance divine. (Et le monde lui-même?) On peut calculer d'avance ce qui viendra et savoir que Dieu n'en a que l'inspection ou la vue. » Si en astronomie cela est plus ou moins vrai, cela est à côté de la question, car qui est-ce qui a jamais songé à faire entrer un miracle dans les lois de la mécanique céleste ?

Je comprends dans cette classe de philosophes négatifs les théologiens qui nient les miracles d'après les considérations des libres penseurs, et qui tout en disant les textes sacrés authentiques, en expliquent les faits naturellement, comme faisait naguère encore le docteur Paulus, ou tel autre représentant distingué d'une science arbitraire et qui n'est réellement que de la poésie.

J'y comprends aussi les penseurs plus conséquents qui déclarent les textes fabriqués, falsifiés, rédigés longtemps après les faits, et traitent de fables, de mythes ou de légendes tous les faits religieux ou historiques qu'ils ne s'expliquent pas. Et ce sont assurément les panthéistes modernes qui se trouvent le mieux à l'aise dans toute cette question. Ce qu'on appelle Providence divine ou intervention d'un Dieu personnel dans le gouvernement de l'univers, est une chose toute simple dans leur système. Le naturalisme rationaliste, en séparant son Dieu de l'univers, en lui ôtant l'intervention permanente dans le jeu des forces et des lois du monde, en fait un être inexplicable; car un Dieu oisif, occupé à *regarder*, n'en est pas un, et c'est une dérision que d'en parler sérieusement. Dans le panthéisme, au contraire, Dieu et la nature demeurent unis; la source des lois et des phénomènes est si bien en harmonie avec ces forces et ces phénomènes, qu'il y a parfaite identité. Seulement, suivant l'une de ses deux grandes nuances, le panthéisme fait de Dieu un pilote sans navire, et, suivant l'autre, de l'univers un navire sans pilote.

La troisième classe se compose d'un singulier mélange de penseurs de conciliation, qui, à force de concessions faites à d'autres, ne travaillent en réalité que pour les extrêmes, et qui, à force de vouloir démontrer aux uns et aux autres qu'ils pensent au fond comme eux, finissent par n'avoir plus ni doctrine

nette ni opinion franche. C'est ainsi que Bonnet appelle les miracles « *des effets de causes naturelles déterminées d'avance* : » par exemple, mettre dans un corps une grande excitabilité, c'est faire en sorte qu'en un moment prévu une résurrection s'en suive très-naturellement. Il ajoute que les faits extraordinaires sont comme des lettres de créance données à certains hommes de la part de l'auteur des lois de la nature ; que les paroles prononcées par eux dans des occasions extraordinaires ne sont pas les causes des faits qui se produisent ; qu'elles n'ont pour objet que de réveiller l'attention des spectateurs. Qu'est-ce à dire, et comment concilier cette fantasmagorie avec ces autres principes : que les miracles ne sont impossibles qu'autant qu'on admet une nécessité aveugle, une fatalité ; qu'ils ne le sont pas avec un législateur qui domine ses lois ; que toute la question est celle de la valeur des témoignages? (*Palingénésie philosophique.*)

La même conciliation inconséquente régne dans les vues de Chalmers. (*De la révélation chrétienne dans ses rapports avec l'astronomie, Glascow* 1817.)

« Nos idées sur la réceptivité de la nature pour les influences de l'esprit et pour l'efficacité de la volonté sur la nature physique, dit à son tour un philosophe très-théologique de Berlin, ne sont pas closes. Elles sont, au contraire, susceptibles d'un développement ultérieur, aussi bien que nos idées sur les forces de la nature. Nous ne sommes donc pas en droit de rejeter

un fait par cette seule raison, qu'il est contraire à nos connaissances actuelles sur la nature. Nous ne sommes pas non plus autorisés à le déclarer un miracle, à le déclarer contraire aux lois de l'univers, à dire qu'il a eu lieu, non pas en vertu de quelques forces à nous inconnues, mais en vertu d'une intervention immédiate de Dieu. Nous devons plutôt ajourner l'explication jusqu'à ce que nous ayons acquis une connaissance plus exacte des lois naturelles. Toutefois, il est tout simple que nous admettions des miracles, quand nous y sommes forcés par la pureté et l'autorité des témoignagnes.(Schleiermacher Glaubenslehre, II, 102.)

Un philosophe d'Heidelberg va plus loin. Dans ses Prolégomènes de la dogmatique, il soutient la nécessité des miracles, distingue le miracle *relatif* du miracle *absolu*, et rejette le premier, qui n'en est pas un, ou qui n'en a que les apparences. Il cite à ce sujet le mode d'action du magnétisme ou du somnambulisme, et dit qu'il y a là des lois extraordinaires, mais très-naturelles, sans rien de miraculeux. « Il n'y a miracle réel qu'autant que Dieu intervient extraordinairement, ainsi qu'il intervient dans les faits de l'Évangile. L'explication *naturelle* de ces miracles est contraire à l'esprit du christianisme, et l'explication mythique, qui prend ces récits pour inventés afin de servir d'enveloppe à des vérités nouvelles, ne l'est pas moins. » Cela est parfait. Mais Daub ajoute que le christianisme est une *communion établie entre le divin et l'humain.*

Cette communion est dans la *substance morale* de l'homme ce que celui qui s'est dit le Fils de Dieu et le Fils de l'homme a été dans sa substance personnelle. Or, dès lors on conçoit que cette communion n'a pas pu s'établir selon les *voies ordinaires*. Les faits et les dogmes chrétiens sont, les uns et les autres, dans leur union, des effets d'une intervention surnaturelle; car l'union immédiate du divin et de l'humain est impossible en elle-même : il a fallu un intermédiaire. Cet intermédiaire a été une volonté divine et humaine tout ensemble. C'est cette volonté, ce n'est pas Dieu seul qui a fait des miracles ! Vouloir faire des miracles est en soi chose irrationnelle, et un homme ne peut avoir ce désir qu'autant qu'il sait que sa volonté est celle de Dieu, et que Dieu agit par lui. Si cela est, il peut s'appliquer ces mots : à Dieu rien n'est impossible. Et alors, il peut, par sa volonté, agir sur la nature au nom de la puissance divine ; il peut faire ce qui est impossible à sa seule volonté et à sa seule nature, par exemple, rassasier des milliers d'hommes avec quelques pains, ou ressusciter des morts. Ce n'est pas directement, c'est par la volonté de Jésus que Dieu est intervenu dans les miracles de l'Évangile ; c'est à la volonté de Jésus qu'ont eu lieu l'éclipse du soleil et le tremblement de la terre, lors de la Passion. Mais un homme peut-il croire que sa volonté est celle de Dieu? Dieu seul peut l'y autoriser par l'inspiration. A chaque occasion où Jésus a fait un

miracle, il a senti l'inspiration spéciale.

Cette théorie est toute arbitraire. Les textes sacrés ne l'appuient pas, et la vraie philosophie ne sait rien de pareil. Il est d'une métaphysique inqualifiable de vouloir limiter l'action divine d'après le préjugé, que Dieu, substance immatérielle, ne peut pas agir sur la nature, substance matérielle.

Nous l'avons dit : Dieu, substance immatérielle, agit par les forces de la nature, qui sont chose aussi immatérielle que lui-même, et au fond c'est bien à tort qu'on a distingué l'intervention divine en médiate ou naturelle et en immédiate ou surnaturelle. Tout ce qui, dans la nature, vient de Dieu, de quelque manière que ce soit, est également naturel ou surnaturel ; Dieu agit toujours par les forces de la nature; ces forces étant immatérielles, le système des causes secondes ne lève aucune des difficultés pour la solution desquelles on l'a inventé. Si l'âme humaine agit directement sur les corps, à plus forte raison Dieu peut agir sur eux. L'hypothèse d'un intermédiaire, d'une volonté humaine conforme à la volonté divine, qui serait nécessaire pour qu'un fait miraculeux fût possible, n'est donc qu'une supposition frivole.

Résumons.

Les faits en question se passent dans le monde matériel et touchent au gouvernement de la nature, mais la cosmologie ne peut pas proclamer la réalité des miracles. Ses expériences et ses observations aboutis-

sent partout à des choses mystérieuses, voilées et inexpliquées, mais jamais à des faits pareils à ceux que rapportent les textes religieux. A la théologie est donc réservé le privilége complet de discuter la réalité de ces sortes de faits; et si elle a des raisons solides, c'est-à-dire des témoignages suffisants pour en établir l'authenticité, la cosmologie, loin d'y résister, doit convenir, au contraire, que dans tout ce qu'elle sait des lois de l'univers, rien ne s'y oppose. En effet, si le monde matériel est réellement l'image du monde spirituel, il faut y admettre sans hésiter des faits qui constituent, au nom de lois supérieures, une dérogation apparente aux lois ordinaires, une sorte d'interruption plus ou moins transitoire. La cosmologie ne doit pas s'en étonner plus que ne fait l'anthropologie. Car, dans l'ordre spirituel nous admettons sans cesse des interventions extraordinaires, des communications et des grâces, des forces et des lumières supérieures à celles de la raison naturelle, dont l'action sur notre esprit ne dérange en rien la marche morale du monde. Il n'y a dans tout cela, ni modification, ni suspension, ni violation de ses lois ordinaires ; ces lois ne sont ni abrogées, ni anéanties, elles suivent leur cours habituel, comme les eaux de l'Océan après le sillage du navire qui en a fendu les flots.

Il est dans le monde spirituel une loi constatée, générale, *la loi de l'association des idées*, qui n'est autre chose que la loi de causalité ou la loi de la raison suffi-

sante. Elle veut qu'il ne nous vienne aucune idée qui ne soit amenée par une autre, qui ne soit enchaînée nécessairement à celle qui en est la mère. C'est à ce point qu'une interruption, dans cet enchaînement, serait une véritable impossibilité, une violation de la loi. Eh bien, il y a dans la vie intellectuelle de l'esprit interruption sur interruption, et cependant la loi subsiste invariable, inviolable. Peut la constater qui veut. Seulement cette loi n'est ni absolue, ni suprême. Elle est d'une nature très-relative, et si elle ne l'était pas, si elle n'était pas dominée par une loi supérieure, nous serions fort à plaindre. Une fois lancés dans une série d'idées, nous serions forcément menés à tout jamais où elles iraient naturellement d'elles-mêmes et à elles seules; tandis qu'au contraire, et au nom d'une loi supérieure, mais inconnue, nous secouons la chaîne dès qu'elle nous pèse; nous rompons le fil de nos pensées quand il nous plaît; souvent même nous quittons un ordre d'idées qui nous enchanterait à notre détriment, et nous commençons tel ordre d'idées, telle série nouvelle, qui nous plaît infiniment moins, mais que nous jugeons beaucoup plus utile.

L'étude plus approfondie du monde physique fera-t-elle connaître des lois analogues à celles-là ? Révélera-t-elle d'autres lois essentielles, plus générales, supérieures aux lois ordinaires, et qui expliqueront la légitimité naturelle des faits dits miraculeux?

Nous le croyons, l'histoire des sciences exactes en

mains. Il en est d'autres, sans nul doute, que révéleront les progrès des études, et avec la science achevée pourra disparaître jusqu'à la notion du *miracle*, d'après la vieille règle : *Naturalia præsumuntur, non præternaturalia.*

CHAPITRE VII.

La conservation, la transformation, la perfection et la fin du monde.

I. — *La conservation et la transformation.*

On a souvent confondu la providence avec la conservation du monde, et celle-ci demande une étude plus attentive qu'elle n'en a obtenu jusqu'ici.

Il faut même modifier un peu l'acception où se prend ce mot. D'après la théorie vulgaire, aussitôt l'œuvre de la création achevée, commence celle de la conservation. Prise dans le sens absolu du mot, la conservation ne serait dès lors qu'un maintien *in statu quo* de la magnifique œuvre mise au jour par le Créateur ; ce ne serait que sa préservation de toute déviation, de toute décadence, de tout ce qui pourrait en amener l'anéantissement. Or, s'il y a quelque chose de tout cela dans la divine Providence, il n'y a pourtant pas de *statu quo* dans la marche du monde. Au contraire, tout y marche, tout y change. Dans le monde entier rien, rien ne reste *in statu quo* un seul instant ; tout y est en mouvement, en modifica-

tion permanente : formation ou transformation, croissance ou décroissance, développement ou décomposition, telle y est la loi de tout. La seule idée d'une halte de quoi que ce soit y serait un non-sens, et de la manière dont tout y est ordonné, un non-changement serait une pure impossibilité. C'est donc autre chose qu'on doit entendre par le mot de conservation. C'est cet ordre de la divine Providence ou cette marche de la nature en vertu de laquelle toutes les forces et toutes les lois données aux existences s'y conservent à l'état normal et concourent parfaitement au jeu régulier de l'ensemble. Et puisqu'il n'y a réellement de conservation que pour l'ensemble, pour les lois, pour les forces et pour les formes des existences, tandis que celles-ci, toutes, changent continuellement de lieu ou disparaissent pour faire place à d'autres de même force et de même destination, peut-être vaut-il mieux appeler le jeu de l'univers une transformation permanente et spéciale au sein d'une conservation apparente et générale.

La transformation de toute individualité mérite en effet une attention aussi profonde que la création de l'ensemble et la conservation des généralités.

Placée entre la création, dont il est impossible de marquer la fin, et la conservation, dont il est impossible de marquer le commencement, la transformation, qui lie les deux faits, a de commun avec eux qu'on n'en peut concevoir ni le commencement ni la fin. Le

mot qui la désigne est la traduction du terme grec *métamorphose*; mais il n'en a pas le sens magique, miraculeux ; il n'implique pas l'idée d'un changement opéré à vue d'œil par la volonté de quelque *Deus ex machinâ ;* il indique au contraire un changement d'une grande lenteur, tout naturel, presqu'imperceptible. On dirait une sorte de changement du même au même. Les métamorphoses à vue n'offrent pas de questions : filles de la poésie, elles ne sont justiciables que de l'imagination qui les crée. Mais ce qui distingue la cosmologie moderne de l'ancienne, c'est qu'elle aime mieux le fait que la fable. Pour elle la transformation est pleine de difficultés; si bien que tout en articulant avec beaucoup de fermeté le fait général, elle est très-sobre en théories de détail. Une physique au service d'une métaphysique très-hardie identifie sans hésiter la transformation et la création continue. Tout ce qui est, ou est né ou naît encore, dit-elle, sort de la substance cosmique, de la matière brute et grossière, par voie de simple développement et de progression. L'analyse chimique fait voir que la plante est du minéral organisé ; l'animal est la plante élevée à un degré supérieur par un autre développement, l'animation ; l'homme n'est lui-même qu'un animal élevé par un développement de plus, la raison, à un degré plus haut. Et à en juger par la terre, où la nature organique n'occupe qu'une faible partie de la surface, de l'air et de

l'eau, le monde entier n'est autre chose que la matière brute transformée. Mais la vraie science aime mieux ajourner toute affirmation sur des questions d'une telle portée que d'accepter pour solutions de telles hypothèses. Car, en vain cette théorie nous dit-elle qu'il n'a fallu que du temps pour qu'une partie de la matière inorganique passât à l'état organique; que, pendant des millions ou des milliards d'années, la terre, encore en état de fusion ou de liquéfaction, a dû ne pas contenir une seule existence organique, aucune n'y pouvant subsister ; mais que, l'écorce de la terre s'étant refroidie et ayant permis à l'eau de rester à l'état de liquide au lieu de s'évaporer, la plante a dû se former par l'accession de la force vitale ou de l'animation végétale, et qu'à celle-ci a dû succéder enfin l'organisation animale. Sur quoi fonder cette *accession de la force vitale* et à quoi rattacher *cette succession de l'organisation animale?*

En réalité ce n'est pas ainsi que s'est fait ce qu'on appelle le développement terrestre. La plante, loin de se présenter avant tout être animé, n'est venue que fort tard, après les animaux de l'ordre supérieur, après les vertébrés, ayant dû attendre la formation et l'élévation de la terre ferme. Or, dès auparavant, avant la constitution des montagnes et des vallées, la plaine de la terre, que couvrait la mer, était habitée par ces animaux imparfaits et non vertébrés (les infusoires, les coraux, les éponges, les

mollusques) dont fourmillait l'océan primitif et qui composent les montagnes d'alluvion.

Le monde végétal et le monde animal, plus parfaits, ont-ils paru simultanément ou successivement à la suite de la séparation des eaux et du continent ?

La géologie pure l'ignore et elle l'ignorera peut-être toujours. Mais la Genèse nous présente, avec raison, comme un des grands actes de la parole créatrice, comme la réalisation d'une pensée divine, et non pas comme un développement nécessaire au service d'un aveugle instinct, l'apparition des eaux et celle du continent dans un ordre de succession que la science aime à proclamer à son tour.

Quoi qu'il en soit, la géologie et la physique semblent d'accord pour constater, avec une sorte de certitude, le fait d'une transformation incessante, créatrice et incessante au point que la métaphysique peut fort bien la qualifier de création continue. Car il est très-vrai que les dernières découvertes de l'astronomie, les observations permanentes, semblent attester cette continuité. Mais s'il y a naissance incessante de sphères nouvelles, cela a-t-il lieu en vertu d'un développement propre de l'univers et indépendamment de la pensée créatrice ou de l'idée providentielle, en un mot en vertu d'une force inhérente à l'univers et détachée de Dieu ou distincte de Dieu?

C'est ce qu'une cosmologie scientifique se garde bien d'affirmer. Si, d'après les observations de W. Herschel

et celles de ses continuateurs, il se forme à des distances infinies, dans les espaces les plus reculés, de nouveaux corps célestes, qui n'apparaissent encore qu'à l'état de nébuleuses, mais qui déjà sont d'immenses masses de lumières; qui, de l'état d'ignéité doivent passer à celui de fluidité, puis à celui de solidité, puis prendre leurs orbites, se ranger dans un ordre voulu, tourner dans des voies prévues, se développer d'après les lois générales du monde, et se revêtir enfin des êtres que comporte leur nature et rentrer dans les desseins de l'intelligence suprême; si, d'après les mêmes témoignages, plus loin encore commencent et avancent des créations nouvelles, la question de la continuité est tranchée. Si cela forme un cycle perpétuel, et si ces faits sont bien constatés, la spéculation est autorisée définitivement à conclure, que l'œuvre du Créateur se continue et que ce qu'on appelle la transformation se confond réellement avec la création au point de ne pas s'en distinguer, mais non certes que l'univers, par lui-même et lui seul, est devenu créateur et continue à l'être, ou que la puissance cosmique, devenue maîtresse souveraine, n'a plus besoin que d'elle-même pour aller créant à l'infini.

On distinguait autrefois au sein de la transformation universelle une conservation générale, celle des espèces, et une conservation spéciale, celle des individus. On disait que les individus succombent, mais

que les espèces se reproduisent. On ajoutait que dans la création entière tout s'enchaîne à ce point que si une seule espèce venait à périr, tout en souffrirait ou périrait. On avait l'air de croire qu'en ce cas le Créateur, pour sauver ce qui reste, serait obligé d'y intervenir comme le mécanicien dont l'œuvre entière se dérangerait par la ruine d'une de ses parties.

Mais il y avait là une singulière erreur. Car ce ne sont pas seulement les individus qui périssent tous au bout d'un certain temps; mais il périt des espèces. Et cependant le monde marche toujours, après comme avant. C'est donc une théorie à quitter. Et pour en venir à une meilleure, les premières questions à résoudre, c'est de savoir si tout ce qui est créé doit aussi se conserver; ou bien s'il en est une partie destinée à périr; ou bien si le tout disparaît, vu que ce qui survit est lui-même transformé au point de n'être plus le créé primitif ?

Peut-être la vraie théorie de la conservation est elle celle-ci : périt tout ce qui n'a pas d'utilité permanente; se conserve tout ce qui est nécessaire pour que l'ensemble aille à son but. Du moins si nous en jugeons par le luxe qui règne sur notre globe, il y a réellement dans la nature matérielle une telle profusion que tout n'y est pas nécessaire. Sur la terre, en effet, il se trouve, outre ce qui est utile à ses habitants, une quantité d'autres objets qui ne sont à l'usage de personne. Dans beaucoup de choses qui sont

là pour le nôtre, nous apportons une véritable indiscrétion. Sans cesse nous anéantissons suivant nos caprices, ou immolons à nos besoins réels des milliers d'individus. C'est comme si nous nous disions sans cesse que la sagesse de la *Nature* est plus grande que la nôtre, et que nous ne saurions jamais faire périr ce qui nous est toujours ou nécessaire ou agréable. Il paraît donc qu'il faut entendre la conservation divine en ce sens, que chaque chose dure en raison de la force que le Créateur y met; et de là vient la loi qu'il donne à cette force, pour qu'elle réponde à son but.

En effet, tout est conservé jusque-là. Rien ne l'est au-delà. Ce qui prouve que l'intervention du Créateur de tout est aussi directe que permanente en tout.

Se conserve donc tout ce qui doit durer, voilà quelle serait la vraie formule?

Mais est-il certain qu'il se conserve quelque chose de ce qui a été créé, et ne faut-il pas dire, au contraire, que de tout ce qui se produit il ne se garde rien; que l'œuvre cosmique se modifie au point que rien ne s'y maintient; que la conservation est au fond une constante transformation? Si, des nébuleuses, l'œuvre de la *Nature* passe par des phases diverses à des sphères solides, et si le passage de celles-ci par des phases semblables à des nébuleuses est dans les lois cosmiques, la transformation est donc l'état permanent? Mais alors qu'est-ce à dire, et quel est le sens de ce vaste système de métamorphoses incessan-

tes? En faut-il induire que dans le monde entier rien n'est définitif, que tout y est essai ou esquisse? Que le Créateur, au bout d'un instant, se plaît à briser tout ce qu'il a créé pour un jour, et que sous son grossier symbole le mythe de Chronos dévorant ses enfants était la simple expression d'une horrible vérité? Non, car si nous en jugeons par la partie de la création qui nous est livrée, il y a partout au sein de ce qui se transforme dans l'univers des êtres qui savent ou qui sentent que, pour eux, la transformation n'est pas l'exclusion de la durée, qu'elle est au contraire le perfectionnement qui en est la garantie. D'ailleurs dans la nature elle-même, il y a partout un état de sécurité et de calme qui montre que le monde n'est pas seulement une œuvre ébauchée, un travail à recommencer, mais qu'il est un ensemble de travaux systématisés pour un but. Les transformations sont réelles et graves, et en ce qui concerne la terre nous n'en sommes pas aux premières évolutions. Notre globe en a subi d'immenses; partout, jusque sur les montagnes, nous trouvons le sol d'anciennes mers; le feu intérieur a soulevé les hauteurs primitives, les chaînes volcaniques, l'eau a transporté les monts *erratiques*. M. Agassiz a démontré que la surface de l'hémisphère boréal maintenant couverte de neiges et de glaciers s'est changée, et que la glace s'est retirée peu à peu. L'atmosphère, autrefois beaucoup plus épaisse et plus chaude, s'est raréfiée et rafraîchie.

Ces transfomations, on a pu les qualifier de révolutions (quoiqu'il ne faille pas prendre ce mot en son sens absolu), puisqu'elles ont fait périr les plus grosses espèces des animaux terrestres, ce mammouth, ce dinothérium et ce megathérium dont les restes gigantesques étonnent notre science. Ces métamorphoses, qui ont dû être violentes, orageuses et complètes, nous montrent jusqu'où peut aller la transformation, dont la marche continue se fait d'ordinaire avec tant de calme et de régularité. Or si ces cataclysmes sont rares, ils n'en sont pas moins dans les lois de la nature, dans les desseins du Créateur. Crises violemment exécutées, elles sont lentement préparées; et loin d'être des accidents, ce sont des combinaisons, puisqu'il n'y a pas d'accidents dans le sens de la fortuité ou du hasard. Mais ce ne sont point des *saturnales*. Ce ne sont point des émancipations, ni des licences, ni des jeux de la nature. Ce ne sont pas non plus de vains amusements de la part d'un Dieu, qui, d'ennui, brise ses œuvres afin d'avoir à les refaire autres et de se ménager des distractions devenues nécessaires : ce sont les spectacles sensibles d'une ascension progressive, d'un perfectionnement incessant de tout ce qui est sorti d'une main parfaite.

En effet, rien ne périt. La vie ne cesse nulle part; les formes se brisent, mais le germe d'une existence plus haute jaillit, plus frais et plus vigoureux, du sein des débris qui tombent.

Cette transformation universelle et incessante, va-t-elle toujours se renforçant, et un temps viendra-t-il où tout sera changé?

Si nous en jugeons par ce globe, qui s'est transformé déjà plus d'une fois et par voie de cataclysmes qu'on a pu qualifier de créations successives, d'autres évolutions encore, de plus radicales, de plus complètes, et non-seulement une plus définitive que toutes les autres, mais plusieurs encore antérieures à celle-là, peuvent entrer parfaitement dans le but de l'ensemble.

Mais auront-elles pour effet d'amener un monde tout autre, une création toute nouvelle, dotée d'autres formes et suivant d'autres lois? N'ayons pas la prétention de l'affirmer, ni de le nier. L'univers tout entier peut changer de forme, soit imperceptiblement, soit brusquement. Des évolutions radicales s'étant faites dans celui des globes que nous connaissons, des transformations analogues peuvent avoir lieu, ou avoir eu lieu dans tout le reste. Il serait même étonnant qu'ils n'eussent eu lieu que dans une seule des sphères célestes. Or s'il y en a eu dans d'autres, on doit, d'après la loi de la variété dans l'unité, admettre les unes plus lentes, les autres plus rapides; celles-ci plus complètes, celles-là moins étendues que les nôtres, qui ont mérité le nom de créations nouvelles. Ces renouvellements ou ces créations à venir se concevront d'autant mieux, qu'on les mettra en rapport plus intime avec celles qui doivent former l'histoire

de l'univers spirituel. Elles seront les véhicules nécessaires des évolutions de ce monde intérieur auquel le monde physique sert de demeure. Or, si nous en jugeons par l'espèce humaine, qui, depuis les temps primitifs, modifie à ses grandes époques ses mœurs, ses idées, sa physionomie, tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle a, tout se transforme sans cesse dans le monde moral et tout y transformera perpétuellement.

II. — *La progression, la perfection et la fin.*

On a dit que le monde étant la réalisation d'une idée divine, et cette idée divine étant nécessairement la perfection idéale, le monde devait être parfait comme elle. Mais de cette thèse si belle en ses limites raisonnables, il résulterait, si elle était prise en son sens absolu, que chaque chose étant de la main de Dieu, aucune ne saurait être qu'idéalement parfaite, c'est-à-dire, ne saurait être autre que Dieu. Ce qui seul est admissible, c'est que toutes venant de Dieu, chacune d'elles est appelée, non pas à la perfection absolue, ce qui serait encore Dieu, mais vers sa perfection, si elle est un être moral, et au service de sa perfection, si elle n'est qu'un objet matériel.

Ce qu'on a dit de chaque chose, on l'a dit de l'ensemble. On a voulu, non pas qu'à son début ou à telle époque donnée le monde fût parfait, mais du moins qu'il allât à la perfection, à la perfection idéale. Mais

ici encore on n'a pas considéré qu'un monde parfait serait le Parfait, c'est-à-dire Dieu.

Quand on a été plus modeste, on a dit qu'il n'était pas nécessaire que le monde fût parfait absolument, pourvu qu'il le fût relativement, c'est-à-dire qu'il fût le meilleur des mondes possibles, et un philosophe des plus éminents, Leibnitz, s'est chargé de démontrer qu'il l'était. Mais son optimisme n'est qu'une de ces hypothèses qu'on met quelquefois en avant en désespoir de cause sur des questions insolubles et que personne ne prend pour une solution, pas même l'auteur qui les décore avec le plus d'amour. La question ne peut pas même être posée. Chacun de nous peut bien dire comment il voudrait que fût le monde, c'est-à-dire le globe que nous habitons et le système solaire auquel tient le globe, pour qu'il le trouvât le meilleur pour lui, pour tous les hommes ; nul ne peut dire ni qu'il n'est pas le meilleur pour les desseins d'ensemble que veut réaliser l'Auteur de l'univers, ni à quelles conditions il le serait. Aux yeux de la raison les hypothèses optimistes valent les hypothèses pessimistes de la pensée orientale, à savoir que le monde, loin d'être le meilleur, n'est pas bon du tout, qu'il n'est pas de Dieu, qu'il est fort mauvais, et qu'il l'est à ce point qu'on ne peut en attribuer la création à Dieu, pas même d'une manière indirecte; qu'il est l'œuvre d'une intelligence inférieure qui n'a pas compris dans sa pureté l'idée divine qu'il fallait réaliser.

Trancher la question en pessimiste ou la trancher en optimiste, c'est rentrer dans la cosmogonie poétique. Ce qui seul est rationnel, c'est d'admettre que le monde tel qu'il est, le monde entier et non pas notre planète prise pour le monde, a été fait et est le plus conforme possible au but de la pensée divine qui l'a créé. Quel que soit ce but, le Créateur qui l'a voulu, en a voulu aussi la réalisation et en a par conséquent assuré les moyens. Si ce but est réellement de favoriser, jusqu'à la perfection la plus accomplie, l'éducation dont les êtres spirituels peuvent être susceptibles, chacun en sa demeure et en sa sphère, la raison humaine, à en juger par tout ce qu'elle voit sur la terre, doit proclamer le monde actuel le plus propre de tous les mondes possibles à réaliser ce dessein. Et ce que nous proclamons à la vue de notre globe, dans l'intérêt de notre espèce, nous devons encore le proclamer au nom des autres globes et dans l'intérêt de tous les êtres moraux qui peuplent l'immensité de l'univers. Du moins, si la perfection de notre demeure consiste, comme le dit un philosophe distingué, dans une puissance d'excitation qui mette en jeu toutes nos facultés de telle sorte que toutes y trouvent un développement nécessaire, et dans une réceptivité de la part de la terre pour l'action humaine, telle que sous notre influence toutes ses forces soient mises en jeu aussi, nous avons lieu de croire à l'excellence du monde actuel. Car ce qui est vrai d'un globe s'applique à tous.

La cosmologie a d'ailleurs le droit de ne s'occuper que de la marche du monde matériel, abstraction faite des êtres moraux qui s'y trouvent. Tout ce débat sur la perfection du monde, toute cette justification de la Providence au sujet des imperfections apparentes qu'il offre et des maux qui en résultent, la théodicée en un mot (cette science spéciale dont on voudrait faire parmi nous l'équivalent de toute la théologie) appartient essentiellement à l'étude du monde spirituel. Les imperfections et les maux, les maladies et les douleurs qui résultent de l'état de l'atmosphère ou de celui de l'écorce de la terre, n'existent qu'autant qu'ils sont sentis par des êtres intelligents et moraux. C'est donc à la pneumatologie plutôt qu'à la cosmologie, à l'étude du monde moral plutôt qu'à celle du monde physique, qu'appartient cette question. Aussi nous la retrouverons là plus grave et plus difficile. En effet, une solution acceptable nous semble donnée dans le monde matériel. L'étude spéciale des agents telluriques suggère le système des révolutions successives et des perfectionnements ascensionnels. Or, si le fait d'une progression constante s'y trouve clairement inscrit, la raison non-seulement est satisfaite, mais se sent frappée d'admiration à l'idée d'un perfectionnement indéfini.

Toutefois ce fait, qui, selon les uns, viendrait démentir la tradition poétique et religieuse d'un état de perfection primitive, état altéré par une dégradation cos-

mique correspondant à la décadence morale, et qui selon les autres en serait la correction divine, est-il inscrit réellement dans les lois de la nature terrestre, et peut-on en induire qu'il l'est dans celles de l'univers entier? Même en écartant la tradition générale d'une décadence physique amenée par une décadence morale, question qui nous reviendra en son lieu, et ne prenant que l'histoire du monde matériel, l'idée d'un perfectionnement incessant étonne au premier aspect. Que le monde matériel change sans cesse, on le voit; mais loin d'être un progrès, le changement qui fait périr tant de choses pourrait n'être qu'une décadence. Malgré la conservation des formes, il pourrait y avoir dépérissement progressif non-seulement dans les espèces, comme cela se voit, mais encore dans toutes les forces vives de l'univers; et cela étant, sa ruine, son anéantissement, serait infaillible, si reculée qu'en pût être l'époque.

Cette argumentation, plus d'une fois, a été présentée à l'appui d'un dogme qui n'en avait que faire, celui de la fin du monde. Mais si plausible qu'elle soit au premier aspect, elle ne soutient pas l'examen.

Et d'abord, par tous les faits du monde matériel nous savons que tout s'y meut toujours avec le même degré d'énergie et de régularité; que le mouvement universel y déploie sans cesse la vie avec la même abondance et la même variété; qu'en ce qui concerne notre globe, s'il y a péri quelques espèces du rè-

gne organique, l'ensemble n'y a rien perdu; qu'il pourrait en périr, et que probablement il en périra d'autres encore sans qu'il en résulte aucun dommage; qu'au contraire, la masse des autres va croissant; que celle des hommes, malgré l'extinction de quelques peuplades sauvages que la civilisation tue, se multiplie en se civilisant; que la vie moyenne s'y accroît, et qu'en somme la terre s'enrichit et s'embellit sans cesse avec tout ce qu'elle porte en son sein, ou sur sa surface.

En effet, plus elle dure, plus il jaillit de son sein, de son atmosphère et de son écorce, ou des richesses qui la décorent, ou des forces nouvelles dont la combinaison avec les anciennes semble nous en promettre de plus belles et de plus puissantes encore. Il se constate d'ailleurs une progression, lente sans doute, mais réelle et sûre, vers des formes et des espèces meilleures, progression où domine, il est vrai, le caractère de la conservation, mais évidemment aussi celui du perfectionnement, de la transformation ascendante. Et, puisque le monde physique est le véhicule du monde moral, il est tout simple qu'il se révèle sans cesse des forces nouvelles dans le sein du monde physique. Car il y a progrès continu dans le monde moral, et non-seulement ascension perpétuelle dans la pensée, mais épuration, élévation constante, dans le sentiment. Si cela était contesté, nul au moins ne nierait le progrès social, celui de la délicatesse et de la dé-

cence, des convenances publiques, d'une véritable civilisation, dans toutes les classes, dans toutes les nations, dans l'humanité.

Mais quelle est la portée réelle du progrès, de la marche ascendante de tout? Rien ne nous autorise, dans les faits accomplis, à résoudre cette question au sens d'un perfectionnement indéfini, et il faut s'en tenir à ce principe : l'univers est la réalisation d'une idée divine, et la réalisation d'une idée parfaite doit être la perfection ou y aboutir. Et, sans doute, quand nous voyons la combinaison du monde entier si merveilleuse dans sa marche, il ne doit exister nul doute pour nous qu'elle n'aboutisse à un degré de perfection voulu ; seulement nous devons nous interdire l'ambitieuse affectation de vouloir préciser la nature de cette idée parfaite que le Créateur se propose de réaliser.

Que la marche du monde soit un perfectionnement continu, une ascension progressive, même dans les formes, qui ne sont au fond que les forces rendues sensibles, nous pouvons donc l'admettre par voie d'hypothèse, ne fût-ce qu'au nom de l'analogie avec le monde moral. Mais, il ne faut pas, de peur d'avoir à congédier une chimère agréable, nous dissimuler que cette ascension n'est pas également manifeste partout. Au contraire, dans le monde physique les classes, les espèces et les individualités se reproduisent avec les mêmes caractères. Si la nature

physique est susceptible d'un certain développement; si tout s'y prête ou y aspire dans une certaine mesure; si toutes les espèces de plantes et toutes les classes de fruits s'améliorent ou s'embellissent dans certaines conditions de terrain, de climat, d'éducacation, d'exposition; si toutes, susceptibles de culture et de formes plus belles, nous excitent sans cesse à leur demander plus et mieux; si la pierre elle-même gagne sous la main de l'homme ou sous celle de la nature et nous pousse sans cesse à nous occuper d'elle pour la modifier et l'embellir encore, toujours en vertu de forces qui la pénètrent et des lois qui la dirigent, tout cela néanmoins a des limites très-précises. Ces limites, la science humaine ne saurait ni les franchir, ni les reculer indéfiniment; et si la loi du progrès, très-éclatante dans le monde moral, se reconnaît dans le monde physique, ce n'est qu'en un reflet très-pâle. Si les globes eux-mêmes se perfectionnent dans leur surface, dans leur atmosphère, et par conséquent dans leur composition, et si l'action qu'ils exercent les uns sur les autres les modifie tous, nul ne peut dire que ce soit dans le sens d'un progrès réel, car beaucoup de faits s'interprètent en un autre sens.

Tout atteste que pour nous la question est trop haute. Ce qu'il faudrait pouvoir constater, c'est un fait décisif, qui prouvât que l'ensemble des forces qui fonctionnent dans l'univers, ensemble incommensurable, fonctionne de manière à indiquer

un progrès incessant, un développement toujours plus complet, une série de transformations toujours plus élevées, produisant des mondes nouveaux, ou du moins de nouvelles créations, et ne s'interrompant jamais.

Or, c'est là ce que des faits constatés suffisamment ne permettent pas encore d'affirmer. Sans doute l'observation exacte ne date que d'hier, et nous entrons dans une ère où chaque jour peut apporter des révélations d'une portée merveilleuse. En effet, même dans l'étroit domaine de l'homme il gît encore une quantité prodigieuse de forces qui jusqu'ici semblent dormir. Il est permis de croire, il est vrai, qu'elles s'amassent pour ce qui doit venir, et que créées pour un but, elles trouveront un jour leur emploi aussi, soit pour mener à leur fin les existences isolées, soit pour concourir aux fins de l'ensemble; mais la création actuelle n'a-t-elle point de terme, et n'y aura-t-il jamais dans l'univers une transformation telle qu'elle soit la fin de son état actuel ?

A cette question, la poésie, la religion et la philosophie, ont toujours répondu affirmativement. La religion a formulé un dogme précis d'après les paroles des prophètes, d'après celles du Fils de Dieu et de ses apôtres. La poésie a fait, d'une catastrophe qui prêtait à ses tableaux un sujet si magnifique, un de ses thèmes favoris, et la philosophie a subi les inspirations de l'une et de l'autre. Tout ce qui a commencé doit finir, a-t-elle dit avec une exagération à laquelle l'im-

mortalité de l'homme donne un éclatant démenti, et aussi longtemps qu'elle a pu, elle a professé la doctrine d'un univers qui doit finir.

Mais finira-t-il sous sa forme actuelle seulement, sauf à reparaître sous une autre, ou bien toute existence matérielle doit-elle disparaître un jour, de telle sorte qu'il n'y ait plus que le monde spirituel ?

Pour affirmer cela il faudrait admettre qu'un jour les êtres moraux, n'ayant plus de forme matérielle, n'auront plus besoin du monde physique et des sphères qui leur servent de demeure dans leur état actuel. On le voit, cette question, évidemment trop haute pour la cosmologie, appartient aussi à la pneumatologie, où nous la trouverons peut-être également trop haute pour la pensée humaine. Le monde matériel n'a-t-il été fait réellement que pour servir de véhicule au monde spirituel ? Ses transformations doivent-elles suivre celles du monde intellectuel dans toutes ses phases, et la perfection dernière demande-t-elle absolument que celle-ci ne soit plus de la spiritualité dans la matière telle que nous la connaissons ?

Dans tous les cas, la fin de celle-ci, ou du moins une transformation radicale de celle-ci, exigée au nom du plus grand intérêt éthique, n'est plus douteuse.

Mais, que le monde spirituel doive un jour exister seul et le monde matériel s'anéantir, c'est ce que nous ne pouvons ni décider ni même comprendre, vu l'obscurité qui règne dans la distinction des deux. Si la

probabilité n'est pas pour leur identité, elle est du moins pour leur affinité, puisque leur communauté est évidente. Cela étant, c'est la perpétuité de l'un et de l'autre, sous quelque forme ultérieure que ce soit, qui est l'opinion la plus probable; et peut-être la vérité est-elle, non pas dans la théorie d'une fin, mais dans une théorie des fins du monde, c'est-à-dire d'une série d'évolutions ou de transformations fondamentales. Si la conservation est une transformation permanente plutôt qu'autre chose, et si celle-ci est une création plutôt qu'autre chose, une série indéfinie de fins, c'est-à-dire de créations continues, est à la fois la doctrine de la raison et celle de la religion. L'action de Dieu ne devant jamais finir, rien ne nous permet de croire que jamais son œuvre pourra cesser ; et tout, au contraire, nous porte à penser que, sous une forme ou une autre, elle continuera toujours. Demander si Dieu cessera de créer, ne serait-ce pas demander s'il cessera d'être? Une catastrophe, une transformation à tel point radicale qu'on puisse l'appeler une fin, est enseignée dans nos livres sacrés. Elle s'y trouve partout, mais à titre de transformation et non pas d'anéantissement. « La terre et les cieux, c'est-à-dire les mondes, ouvrage de tes mains, vieilliront, et tu les changeras comme un vêtement, dit le Psalmiste à l'Éternel. » (*Ps*. 102, 27.) « De même que les nouveaux cieux et la nouvelle terre que je vais faire subsisteront devant moi, dit l'Éternel à

son peuple, de même subsistera votre prophète, et votre nom. » (*Isaïe* 66, 22.) Les textes sacrés enseignent si peu un état de choses où il n'y aurait plus de monde matériel, qu'ils prédisent, au contraire, une nouvelle terre et de nouveaux cieux.

La vraie fin du monde, c'est donc une transformation du monde. « Je créerai de nouveaux cieux et une nouvelle terre, et on ne se souviendra pas des anciens cieux. » (*Isaïe* 65. 17.)

On a dit au sujet de ces textes et contre cette théorie, que les déclarations prophétiques ne sont ni de la science, ni de la spéculation cosmologique ; que ce sont des vues morales sur le grand fait d'une réforme religieuse, sur la nouvelle condition que doit amener le divin prophète qui est le centre de toutes les espérances messianiques ; que la nouvelle terre et les nouveaux cieux signifient le nouvel état moral et politique qui sortira de l'avènement du Messie. Mais si cela est très-ingénieux, cela n'est pas très-vrai, puisque de nouveaux cieux et une nouvelle terre ne signifient nulle part un nouvel état moral et politique. Une nouvelle terre et de nouveaux cieux n'étaient pas nécessaires pour l'installation de l'œuvre du Messie, et les anciens y ont fort bien suffi. C'est donc d'autre chose que de politique terrestre qu'il s'agit. Et en effet celle qui parle, c'est la politique céleste, celle de l'Éternel, telle qu'elle sera appliquée un jour, quand il s'agira de l'établissement définitif du règne de Dieu, non-seulement à l'humanité et à

la transformation du globe qu'elle habite, mais au monde spirituel tout entier et aux globes qu'il habite.

En effet les armées célestes, les êtres moraux de l'univers tout entier, si j'interprète bien, sont intéressés à cette catastrophe. « Toute l'armée des cieux se fondra. Les cieux seront roulés comme un livre, et toute leur armée tombera comme tombe la feuille de la vigne, comme tombe celle du figuier.» (*Isaïe*, ch. 34, 4.) On peut appliquer ces images à la condition terrestre ; l'exégèse négative peut se donner cette satisfaction ; mais ces idées sont empruntées à des théories plus générales : Dieu veut un jour renouveler le ciel et la terre et les armées qui les peuplent. Ce sont des prophéties judaïques, cela est vrai; mais elles sont si formellement confirmées par J.-C. et repétées par les apôtres, qu'elles sont de l'essence même du christianisme, qu'aucune interprétation ne peut ni les faire disparaître ni les atténuer.

Toutefois elles ne doivent être répétées qu'en leur sens primitif et pur, et jamais elles n'enseignent autre chose qu'un renouvellement du monde. C'est bien ainsi qu'il faut entendre la fin du monde ; et si l'idée de cette immense transformation s'est établie dans l'opinion générale du genre humain ; s'il n'est pas de système religieux qui ne l'ait adoptée, qui n'en fasse un de ses dogmes principaux, ce n'est pas dans un autre sens. La philosophie tient d'autant plus à ce point de vue si sublime, qu'elle y trouve la plus

magnifique de toutes les solutions du problème qu'offre le monde actuel. Ce monde étant l'œuvre de Dieu, toute œuvre de Dieu devant tenir de sa perfection, et le monde actuel étant imparfait, ne pouvant être appelé à la permanence tel qu'il est, vu qu'il ne révèle pas suffisamment dans son présent organisme la marche ascendante qui satisferait la raison, doit finir nécessairement, dans l'intérêt même de la gloire de son auteur. Pour arriver à la perfection voulue, il doit passer par une série de transformations et enfin par une révolution à ce point profonde qu'elle puisse être considérée comme une fin sensible.

On argumente contre le dogme d'une fin de l'univers. On n'en voit pas la nécessité. Si le but que Dieu a voulu atteindre en le créant a été de présenter un objet parfait en lui-même, c'est l'ascension permanente de l'univers, sous une forme ou plusieurs, jusqu'à la perfection absolue, qu'il faut enseigner. Si, au contraire, le seul but du monde matériel est de servir de véhicule pour le perfectionnement des êtres moraux, ses imperfections sont ce qui s'y trouve de plus utile, et la transformation qui le rendrait plus parfait n'est nullement nécessaire. Une pareille catastrophe, équivalente à une destruction, ne semble pas rentrer dans les voies de la Sagesse suprême. Ce qui le paraît davantage, c'est un perfectionnement progressif, c'est une succession de plusieurs mondes sous des formes toujours plus parfaites servant de de-

meures à des êtres toujours plus purs aussi.

Mais, nous sommes mauvais juges de ce qui convient mieux à la Divinité, et dans la création actuelle où se voient tant de maux, l'ascension vers une autre qui soit la plus parfaite possible, est si peu la loi dominante, qu'il peut y succéder toute une série de créations pour que la dernière approche enfin du type le plus pur et de l'idéalité la plus élevée qui existe dans l'intelligence suprême. Or, pour les créations réelles, les faits que nous suggère l'histoire du globe terrestre indiquent plutôt des cataclysmes que des transformations. Il n'y a de chance de renouvellement complet que là.

Des considérations d'un grand poids viennent donc, en dernière analyse, à l'appui de la doctrine d'une fin du monde. L'histoire nous la montre dans toutes les littératures profanes, et des théories positives ou des prophéties qui ne le sont pas moins l'indiquent dans toutes les littératures sacrées. La géologie, par des catastrophes passées, annonce des catastrophes futures, et la raison humaine n'a pas d'arguments décisifs, n'a pas d'arguments du tout à opposer à cet ensemble de faits ou de théories. La possibilité n'est pas en question. En ce qui concerne notre globe, la science l'induit des plus grands faits, des phénomènes les plus universels qu'elle surpend dans l'univers. Elle fournit cette solution, que la substance du monde passerait aussi facilement qu'elle a pu faire le con-

traire, de la solidité à la fluidité et à l'éthéréité, ce qui rentrerait dans l'idée de la catastrophe, dans la voie indiquée par la spéculation et la religion, car la conflagration est professée par saint Paul comme elle est enseignée par les stoïciens. Et en effet, la lumière et l'électricité, le magnétisme et la chaleur, qui constituent toutes les puissances du chimisme cosmique, produisent des effets si immenses et se succèdent si naturellement qu'il n'est pas de phénomènes qu'elles ne rendent concevables. D'un autre côté, toutes les substances étant liées entre elles et toutes subissant des modifications permanentes, on ne peut concevoir aucun obstacle à ce que toutes redevinssent des forces invisibles et toutes les forces une seule et même, ce qui serait aussi la fin du monde sensible.

Les deux questions de l'origine et de la fin du monde sont, sinon les deux plus hautes, du moins les plus reculées, l'une, dans la nuit du passé, l'autre dans la nuit de l'avenir ; et ce n'est pas à leur solution complète que nous devons prétendre, mais l'esprit humain ne peut ni ne doit se résigner à n'y rien entendre. Ce sont des problèmes qui ont mission de l'aiguillonner jusqu'à la consommation des siècles. Il ne doit cesser de s'en occuper, et de fait, il ne cesse de les débattre si ce n'est à ces époques de lassitude où sa lâcheté s'effraie des problèmes et du mystère, dans ces jours néfastes où il se refroidit pour les des-

tinées de l'univers comme pour les siennes. Mais en ces jours de scepticisme où il doute de tout, son indifférence sur ces questions est un signe de décadence dans sa vie morale. Sa curiosité renouvelée est toujours une résurrection à la vie spirituelle. Et autant il doit éviter la naïveté qui recherche le jour et l'heure, autant il doit éviter l'ignorance qui est insouciante pour l'un et l'autre. L'antiquité et le moyen-âge s'en sont occupés quelquefois au nom de la théosophie et dn mysticisme, de la vision et de la crédulité. Nos jours ont sur le passé cet avantage, de s'en occuper au nom de la science sérieuse et sûre d'elle-même.

Notre physique générale va jusqu'à comprendre une nouvelle édition de la race qui habite la terre, sans parler de celles qui peuplent les autres sphères. « L'ordre actuel de la nature sur la terre, dit un physicien célèbre, étant de date très-récente, et les diverses catastrophes antérieures ne s'étant produites qu'à des intervalles de temps fort longs, on peut assurer que d'ici à une longue série de siècles aucun bouleversement général n'aura lieu. Pendant une durée incommensurable d'années et de siècles, l'Europe et les Etats-Unis seront séparés par l'Atlantique..... Mais enfin lorsque l'an 1854 sera dans le passé à une distance telle que son existence même paraîtra fabuleuse, le noyau intérieur de la terre, devenu trop petit par le retrait, suite d'un refroidissement graduel, laissera s'abîmer la voûte que forment les continents

actuels, et les parties les plus élevées s'enfonceront alors plus que les autres. Un échange d'état aura lieu, comme il a déjà eu lieu plusieurs fois, entre la terre et la mer. L'Océan roulera ses flots sur l'Asie, l'Afrique, l'Europe et les deux Amériques, tandis qu'une partie du fond des océans actuels sera mise à sec, et formera, par le nouvel état de la surface terrestre, les continents et la terre habitable. Quels en seront alors les habitants? Si l'homme est un hôte nouveau pour la terre, et ne date que de la dernière révolution générale, cette future révolution n'introduira-t-elle point un être vivant aussi supérieur moralement à l'homme, que celui-ci l'est aux animaux qui l'avaient devancé sur la terre? » (Babinet, *Physique du globe. Cf. Physical Geography* de Mary Sommerville, 3e édition, Londres, 2 vol.)

Une nouvelle race d'hommes sur une terre renouvelée ne suggère-t-elle pas l'idée d'un renouvellement plus général, complet? Et la physique conjecturale ne vient-elle pas ici, d'une manière admirable, à l'appui des textes prophétiques ?

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES.

THÉOLOGIE OU SCIENCE DE DIEU.

CHAPITRE I.

La théologie spéculative. La religion et la philosophie de la religion. La philosophie du christianisme. L'histoire de la spéculation religieuse.

CHAPITRE II.

L'existence de Dieu.

CHAPITRE III.

La nature et les attributs de Dieu.

CHAPITRE IV.

La personnalité de Dieu.

COSMOLOGIE SPÉCULATIVE OU SCIENCE DU MONDE MATÉRIEL.

CHAPITRE I.

Le monde matériel. La nature. La cosmologie. La philosophie de la nature.

CHAPITRE II.

Vue générale sur l'univers. Ses parties. Son unité. Système général. Systèmes particuliers.

CHAPITRE III.

Les rapports des systèmes. La matière. La masse des sphères. Le mouvement. L'unité de la substance cosmique.

CHAPITRE IV.

Les phénomènes et les forces.

CHAPITRE V.

La création.

